

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي



رَسَائِلُ فَلَاسِفِيَّةٍ

مُضَافٌ إِلَيْهَا قِطْعَانٌ مِنْ كُتُبِ الْمَقْوَدَةِ



منشورات دار الإفاق الجديدة بيروت

رَسَائِلُ فِلْسَفِيَّة
لأبي بَكْر الرَّاظِي

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي

سَائِلُ فَلَاسِفِيَّةٍ

مُضَافٌ إِلَيْهَا قِطْعَانٌ مِنْ كُتُبِ الْمَقْوּودَةِ

تَحْقِيقُ

لِجَنَّةِ إِحْيَاءِ التَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ

بِمَنْدَرِ دَارِ الْإِفْسَاقِ الْجَدِيدَةِ

مَنْشُورَاتُ دَارِ الْإِفْسَاقِ الْجَدِيدَةِ - بَيْرُوتُ

جنتوق الطبع والنشر محفوظة
لدار الأمان الجديدة

الطبعة الخامسة

١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م

الْرازي

مؤلف هذا الكتاب

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، فيلسوف، اشتهر في الطب والكيمياء والجمع بينهما، ظل حجة الطب في أوروبا حتى القرن السابع عشر للميلاد. وهو في نظر المؤرخين من أعظم أطباء القرون الوسطى، وطبيب الدولة العربية الإسلامية غير منازع.

ولد في « الري » على مقربة من طهران سنة ٢٥١ هـ (٨٦٥ م) وتعلم بها ، فدرس الرياضيات والفلك والمنطق والأدب والكيمياء ، ثم عكف على الطب والفلسفة ، فنبغ واشتهر .

ويقول بعض مترجميه إنه د ، ٣ ، الطب على علي بن رَبن الطبري، وإنه

استفاد منه علماء كثير آ ، وهذا أمرٌ غير ممكن إذا صح أن ابن ربن توفي سنة ٢٤٧ هـ وأن مولد الرازي كان سنة ٢٥١ هـ على ما في كتب من ترجم لها. ويذكر ابن النديم أن الرازي تتلمذ في الفلسفة على رجل يلقب

بالبخمي، وكان البخمي هذا « من أهل بلخ يطوف البلاد ويجول الأرض،
حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة » (القهرست : ٣٥٧).

وتولى الرازي تدير مارستان الري، ثم انتقل إلى بغداد بعد سن
الثلاثين، فرأى الخليفة العباسي « عضد الدولة » أن يستغل مواهبه
ونبوغه، فاستشاره عند بناء البيارستان العضدي في بغداد، في الموضع
الذي يجب أن يبني فيه، فذهب الرازي إلى نواح يطلب أصحابها هواء،
وأطهرها جواً، فملأ قطعاً من اللحم في جهات مختلفة، فالموضع الذي
بقيت فيه قطعة اللحم أطول مدة دون أن تفسد، فذلك هو المكان الصحي
الذي اختاره لبناء البيارستان. وقد تولى الرازي رئاسة الأطباء فيه بعد
بنائه. ولا نعلم على وجه الدقة كم قضى من الزمن هناك، إلا أنه لم ينعم
بالاستقرار في حياته بالنظر إلى تقلب أهواء الأمراء واضطراب الأحوال
السياسية على أيامه.

« وكان الرازي في الطب أبوقراطي المذهب، جالونيسيّه. ولم يمنعه
ذلك من نقد صاحبيه عندما رأى موضعاً لنقد. وألف كتاباً أسماه
« الشكوك على جالينوس » وهو فيه يعتذر عن مناقضته لرجل له من
الإسم والشهرة ما لجالينوس، وهو عدا هذا يقع منه موضع التلميذ من
أستاذه ثم هو يعود فيقول، ولكن الفلسفة تأبى التسليم للاستاذ، فإن
ذلك فيه وقوف بالعلم. وذكر أن جالينوس نفسه لام من يطلب من
الأساتذة والرؤساء التسليم من تلامذتهم والمريدين بغير حجة تقنع أو
برهان يدفع »

أما آراء الرازي الفلسفية فقد تركت أعمق الأثر في بينات الشيعة ، فنقل عنه ابن نوبخت مذهبه في اللذة وذلك في كتابه « الياقوت » . وحاول أبو حاتم الرازي والكرماني وناصر خسرو - وثلاثتهم من الاسماعيلية - أن يردوا على بعض مناح من مذهبه الفلسفي . ومن الكتاب الذين حملوا على آرائه الفارابي وابن الهيثم وابن ميمون .

مؤلفات الرازي ،

للاززي مؤلفات كثيرة سمي ابن أبي أصيبعة منها ٢٣٢ كتاباً ورسالة ، أكثرها في الطب . وأكبر مؤلفاته الطبية (الحاوي) وهو موسوعة زادت مجلداتها على العشرين ، وهي من الإتساع بحيث لم يكتب مثلها في الطب كاتب واحد قط . وهي تجمع طب الإغريق ، إلى طب غير الإغريق ، إلى طب العرب ، إلى طب الرازي نفسه ، وإلى ما رأى في طب غيره . ولا يوجد اليوم من هذه الموسوعة إلا عشرة مجلدات موزعة بين المكتبات . وترجم « الحاوي » إلى اللاتينية وطبع فيها خمس طبعات ، وكان أثره في أوروبا بالغاً إلى فجر عصورنا العلمية الحديثة هذه .

ومن أشهر كتبه بعد « الحاوي » ، كتابه في الجدري والحصبة ، وقد ترجم إلى اللاتينية أيضاً ، وطبع أربعون طبعة بين عام ١٤٩٨ وعام ١٨٦٦ م .

وأصيب الرازي في آخر عمره بنزول الماء في عينيه حتى عمي . وقيل له إقتدح ، فلم يسمح بقدهما ، وقال : « قد أبصرت من الدنيا حتى مللت منها » .

ومات ببغداد . وقد اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته ، وذكروا
أنها كانت سنة ٣١١ أو سنة ٣٢٠ هـ . وأخيراً نشر روسكا RUSKA
مقالاً عن البيروني ، ترجم فيه فقرات من « فهرست كتاب الرازي »
الذي وضعه البيروني ، فيها تعيين وفاة الرازي بدقة في ٥ شعبان سنة
٣١٣ هـ .

و « دار الآفاق الجديدة » التي قدمت لقراءها الكرام في العالمين العربي
والإسلامي ، أم ذخائر التراث وأنفس ما في المكتبة القرية من مؤلفات ،
مترجمة إلى لغة الضاد ، يسعدها اليوم ، أن تقدم هذا الكتاب من آثار أبي
بكر الرازي ليأخذ مكانه اللائق به في المكتبة العربية الإسلامية .
وفقنا الله وأخذ بيدنا لما فيه خير الكتاب ولغة « الكتاب » .

الناشر

كتاب الطب الروحاني

توطئة

ورد ذكر هذا الكتاب في أكثر مصادرنا لسيرة الرازي، منها تاريخ الحكماء لابن القفطي^(١) و « رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي، لأبي ربحان البيروني^(٢) . أما ابن أبي أصيبعة فقد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء^(٣) قائلا: « كتب الطب الروحاني ويرف أيضا بطب النفوس غرضه فيه إصلاح أخلاق النفس وهو عشرون فصلا »^(٤) . وقد ألف العلامة المولندي Tj. de Boer

(١) طبعة ليزيك ١٩٠٢، ص ٢٧٢، س ١٢، راجع أيضاً Casiri, *Bibliotheca Arabico-Hispana* (Madrid 1780), vol. I 264

(٢) في قسم كتبه الألهة رقم ١١، راجع
Epître de Bérâni. contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariyyâ ar-Râzi, publié par P. Kraus, Paris, 1936, p. 19. J. Ruoka, *Al-Bîrâni als Quelle fuer das Leben und die Schriften al-Râzi's*, Iais V (1932), p. 46.

(٣) طبعة مصرج ١، ص ٣١٥، راجع أيضا G.S.A. Ranking, *The Life and Works of Rhazes* (XVIIth Intern. Congr. of Med. London 1913, Sect. XXIII (London 1914).

(٤) راجع أيضا Wuestenfeld, *Geschichte der arabischn. Aerzte*, p. 46
n° 73; Brockelmann, *Supplement I* 420, No. 44.

مقالة موجزة (١) بحث فيها عن المصادر اليونانية لكتاب الطب الروحاني ونشر بضع فقرات منه . لما السكتاب بتمامه فهذه اول نشرة له

لا يعرف تاريخ تأليف الكتاب بدقة الا أن الرازي يقول في مقدمته انه ألفه بعد مغادرته لبغداد . والراجع ان الامير الذي قدم اليه الرازي كتابه « الطب الروحاني » لم يكن غير الذي قدم اليه كنيشاهه الطبي المعروف بالمنصوري ، وهو منصور بن اسحق بن احمد بن اسد حاكم الري الذي تولى من سنة ٢٩٠ الى سنة ٢٩٦ قبل أن يتمرّد على نصر بن احمد ثالث ملوك السامانيين (٢)

كان لكتاب الطب الروحاني اثر غير قليل في الادب العربي فقد نقضه على الرازي معاصره له يسمى ابن البيان ، والاصح ابن التمار (٣) ، واضطر الرازي للرد عليه (٤) . واقتبس منه ايليا النصيبيني مطران نصيبين (المتوفى سنة ١٠٤٩م) في رسالة

De « Medicina Mentis » van den Arts Râzi (= Mededeelingen der (1) Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, deel 53, Serie A), Amsterdam 1920, 17 pp.

(٢) راجع ما قاله العلامة محمد بن عبد الوهاب قزويني في شرح نغمته لكتاب « جواهر مقالة » لاحد بن عمر الروضي السمرقندي (Gibb Memorial Series, XI) ، ص ٢٢٢

(٣) ترجع ان هذا الرجل هو ابو بكر حين التمار الفهرى للكتاب المرفوع بتأثيره مع الرازي وهو الذي ورد ذكره فيما استنباه من كتاب اعلام النبوة لابن حاتم الرازي . اما Hugel (في نغمته فهرست ابن التديم ج ٢ ص ١٤٦) و Brockelmann (Supplement, I 342) فقد وجها في طلبهما ان ابن البيان هذا هو ابو بكر محمد بن البيان السمرقندي المتوفى سنة ٢٦٨ ، راجع ايضا ما كتبه في مجلة Orientalia ج ٦ (١٩٣٧) ص ٢٨٧

(٤) قال ابن التديم في فهرسته (طبعة ليزيك) ص ٣٠١ عند ذكر كتب الرازي ما نصه : « كتاب في غنى الطب الروحاني على ابن البيان » (كذا في نسخة وفي نسخة اخرى : ابن التمار) ، راجع ايضا ابن ابي اسبيعة ج ١ ص ٣١٦ (السطر الثاني من تحت) . اما ابن الفطلي (طبعة مصر ، ص ١٨٠) فقد قال « كتاب غنى الطب الروحاني » وهذا غلط . راجع ايضا Wüstenfeld, *Geschichte der Arabischen Aerzte*, p. 46.

له (١) المناقشة التي جرت بين الرازي والرجل المتوغل في علم النحو وهي التي ستأتي في الفصل الخامس من كتاب الطب الروحاني . وكذلك فقد رد على كتاب الرازي حميد الدين الكرمانى الداعي الاسماعيلى كما ترى فيما بعد .
ويوجد في الادب العربى كتب اخرى بهذا العنوان لكنها لغير الرازي ، منها كتاب الطب الروحاني لابن اسحق ابراهيم بن يوسف الشيرازى الفيروزابادى الشافعى (المتوفى سنة ٤٧٦) (٢) وهو مؤلف في المواعظ والاخلاق ليس له اية علاقة بالكتاب الذى نحن بصدده . ومنها ايضا كتاب الطب الروحاني لابن الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (المتوفى سنة ٥٩٧) (٣) وهو رسالة صغيرة ذات ثلاثين باباً مقتبس اكثرها من كتاب الرازي ، وذلك أن مؤلفها نقل من كل باب في كتاب الرازي عدة جمل و اضاف اليها احاديث نبوية واشعاراً ومنتخبات من حكم العرب دون أن يذنبه القارى الى نقله او يذكر اسم الرازي في اى موضع من تأليفه . فان اردت دليلاً على ما اقول فهناك بعض منتخبات من كتاب ابن الجوزى (٤) . قال في الباب الاول « في فضل العقل » مستمراً أكثر معانيه والفاظه من الفصل الاول لكتاب الرازي ومضيفاً اليها شيئاً ضئيلاً من عنده :

(١) رسالة ايليا الصبيسي مطران نصيبين التي التأمها للاستاذ ابن العلاء صاعد بن سهل الكاتب وذكرها ما جرى من المناظرات بينه وبين ابن القاسم الحسين بن علي المروفي بالوزير المروفي (نسخة الفاتيكان ١٣٤٣) ووجد لها صورة شمعية في الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية ، علائده ٦٦٤ ، اما الموضع الذي نفي اليه فقد ورد في هذه النسخة في ورقة ٣١ و . راجع الترجمة الايطالية لهذا الفصل التي نشرها الاب بطرس عزيز في مقاله *Della differenza fra la grammatica e la scrittura araba e la grammatica e scrittura siriana*.

في مجلة Anthropos ج ٥ (١٩١٠) ص ٤٤٩

(٢) مطبعة جريدة القيد بمصر سنة ١٢٩٩

(٣) طبعة دمشق ١٣٤٨

(٤) وما يدل ايضاً على سرقة ابن الجوزى عناوين الابواب التي اخوارها لكتاباه وهي :
في فضل العقل ، في ذم الهوى ، في دفع الشقاق عن النفس ، في دفع المرء ، في رفض رئاسة الدنيا ، في دفع البخل الخ

« انما يعرف فضل الشيء بشمرته ، ومن ثمرات العقل معرفة الخالق سبحانه ، فانه استدلل عليه حتى عرفه ، وعلى صدق الانبياء حتى علمه ، وحث على طاعة الله وطاعة رسوله ، ودير في نيل كل صعب حتى ذلل البهائم ، وعلمه صناعة السفن التي بها يتوصل الى ما حال بيننا وبينه البحر ، واحتال على طير الماء حتى صيدت ، وعينه ابدأ تراقب العواقب وتعمل بمقتضى السلامة فيها والعوز ، ويترك الما قبل للأجل ، وبه فضل الأدي على جميع الحيوان الذي فقهه ، وبه تأهل الأدي لخطاب الله سبحانه وتكليفه ، وبه يبلغ الإنسان غاية ما في جوهر مثله ان يبلغه من خير الدنيا والآخرة من العلم والعمل ، وقال مثلاً في الباب العاشر « في ذم الكذب » مقتبسا من الفصل التاسع لكتاب الرازي : « هذا من العوارض التي يدعو اليها الهوى ، وذلك ان الانسان لمحبه الرياسة يؤثر ان يكون مخبراً معلماً لعله بفضل المخبر على المخبر ،

وقال في الباب الثالث عشر « في دفع الغضب » (= الفصل الثامن من كتاب الرازي) : « لقد بينا ان الغضب انما ركب في طبع الأدي ليعنه على دفع الاذى عنه والانتقام من المؤذي له وانما المذموم افراطه فانه حينئذ يزيل التماسك ويخرج عن الاعتدال فيجعل على تجاوز الصواب ، وربما كانت مكاتته (والصحيح : نكايته) في الغضب ان كثر من مكاتته (كذا) في الغضب عليه الخ . وقال بعد ذكر آيات واحاديث وحكم اضافها الى ذلك النص : « فان رجلاً غضب مرة فصاح فنفث الدم في الحال وأدى به الامر الى الملاك فأت ، ولكم رجل رجلاً فاكسرت اصابع اللاكم ولم يستفر للمكوم الخ . وهذا كله مأخوذ من كتاب الرازي

اما المخطوطات التي اعتمدنا عليها في نشرتها هذه فهي :

ل = نسخة المتحف البريطاني رقم ٢٥٧٥٨ من الاضافات الشرقية (Add.)

ف = نسخة مكتبة الفاتيكان بروما رقم ١٨٢ من المخطوطات العربية

ق = نسخة دار الكتب المصرية رقم ٢٢٤١ من قسم التصوف والاخلاق الدينية

ك = التبذ التي وردت في كتاب الاقوال النحوية لجيد الدين الكرمانلي

وهالك وصفا مفصلاً لهذه النسخ :

كتاب الطب الروحاني

نسخة ل

قيدت هذه النسخة في فهرست المخطوطات العربية المحفوظة بالمتحف البريطاني (١) تحت رقم ١٥٣٠ ، وهي مشتملة القطع مكتوبة بخط نسخي متأخر وعدد أوراقها ٨٨ ، وفي كل صفحة نحو ٣٣ سطراً ، وهي مجموعة تحتوي على عدة رسائل منها : كتاب سلوان المطاع في عدوان الاتباع لمحمد بن عبد الله بن ظفر (ورقة ١ - ٤٣) ، وكتاب الطب الروحاني للرازي (ورقة ٤٤ - ٧٠) ، وكتاب الادب لابن المعتز (ورقة ٧١ - ٨١) ، وكتاب بيان كشف الالفاظ لم يعرف مؤلفه (ورقة ٨٢ - ٨٨) . لما تاريخ النسخة فقد ورد بعدده بعد تمام نسخ كتاب الطب الروحاني ما نصه :

« وافق الفراغ من كتابته البعد الضيف المقتدر الى عفوره الهادي على بن احمد ابن محمد النوشادي الحنفي الكاتب غفر الله له ولوالديه ولبن ترجم عليه ولجميع المسلمين آمين وذلك في ذي القعدة الحرام من سنة تسع وخمسين وسبعمائة الهلالية بمدينة السلام بغداد امنا الله تعالى من سوء »

وهذه النسخة اكمل واصح من جميع النسخ التي وصلت الينا وان ورد فيها بعض التعريف والتصحيح . وتستطيع ان تحكم على قيمتها اذا علمت ان اكثر قرأتها توافق المنتخبات القديمة التي اوردها السكرماني في كتابه . لذلك فقد اعتمدنا في نشرتنا عليها وكتبنا ارقام أوراقها على هامش المتن

نسخة في

هي محفوظة في قسم المخطوطات العربية بمكتبة الفاتيكان (٢) تحت رقم ١٨٢ ، وهي نسخة من القطع الصغير مكتوبة بخط نسخي غليظ وفي كل صفحة من صفحاتها نحو ١٢ سطراً ، وهي غير مؤرخة ونظن انها من القرن الثامن ، وهي ايضا ضمن مجموعة

(١) *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico aqservantur* (London 1871), II 695.

(٢) ارسل الى الاستاذ Levi della Vida صورة شمسية من هذه النسخة واغادني بمعارفه الواسعة عن مخطوطات مكتبة الفاتيكان ، واخبرني ايضاً ان العلامة G. Graf سينظر عن قريب فهرساً للمخطوطات العربية المسيحية المحفوظة في تلك المكتبة وان النسخة التي نحن بصدها ستوصف فيه وصلاً مفصلاً

محتوى على الرسائل الآتي ذكرها : (١) كتاب الطب الروحاني ، (٢) كتاب تهذيب الاخلاق لابي زكرياه يحيى بن عدى (١١) ، (٣) رسالة هرمس في توييح النفس (٢) ، (٤) مرثية تقرأ في تحنيز الاموات

وهذه النسخة مسيحية الاصل (٣) والظاهر أنها حررت في مصر اذ كانت منفعاتها مرقة براقم قبطية او بمبارة أدق بحروف يونانية قبطية (٤) . اما كتاب الطب الروحاني فقد كان يشغل في هذه النسخة الورقات ١ — ٨٢ الا انه قد سقط قديما من الاصل الورقات ١١ — ٣٩ فضاع بذلك جزء كبير من الكتاب (من منتصف الفصل الثاني الى الفصل السابع) . وقيمة هذه النسخة أقل بكثير من نسخة ل وهي تقرب في جميع التفاصيل من نسخة ق

فهرس

هي المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية في قسم التصوف والاخلاق الدينية تحت رقم ٢٢٤١ (٥) ، وهي مكتوبة بخط نسخي غليظ وعدد صفحاتها

- (١) هو الفيلسوف للنفلي السبيعي الشهير تلميذ ابي نصر الفارابي وكانت وفاته في سنة ٣٦٣ او ٣٦٤ (راجع Brockelmann, Suppl. I 870) . اما كتاب تهذيب الاخلاق فقد طبع عدة مرات ، راجع ايضاً ما قلته في مجلة Orientalia ج ٦ ص ٢٨٧
- (٢) هي الرسالة المعروفة ايضاً باسم « معاتبه النفس » لهرمس الحكيم نصحها العلامة O. Bardenhewer . وقد كان النسخ المسيحيون يحبون نسخها
- (٣) يدل ايضاً على مسيحية النسخ ما ورد بعد اتمام نسخ كتاب الطب الروحاني : « كل كتاب الطب الروحاني بمحبة الله تعالى والفكر لله دائماً ابداً مستمراً ونافله المسكين الفارق في بحر خطايه الجنة يضرع لكل من وقف عليه ان يذكره بالرحمة والشفعة في يوم موافقه للرحوب والسبع لله دائماً ابداً »

- (٤) وردت مثل هذه الارغام في كثير من المخطوطات العربية المحررة في مصر على ايدي نسخ مسيحيين واقدامها على ما يظهر نسخة لكتاب المدخل لابي مفسر مخطوطة بمكتبة جبار الله باستانبول وتاريخها ٣٢٧ هـ . ويحتوي اكثر هذه المخطوطات على كتب في علوم الاولاتل غير متصلة بالدين الاسلامي . راجع ما قاله العلامة Levi della Vida في مجلة Rivista degli Studi Orientali ج ١٤ ص ٢٤٩ والعلامة H. Ritter في نفس هذه المجلة ج ١٦ سنة (١٩٣٦) ص ٢١٢ — ٢١٣

- (٥) راجع الجزء الاول من فهرست الكتب العربية الموجودة بدار الكتب المصرية لثاية ١٩٢١ (الفاخرة ١٩٢٤) ص ٤٤ من الملحق

(لا اوراقها ١) ١٣٩ وفي كل صفحة نحو ١٤ سطراً ، وورد تاريخها في نهايتها بهذه العبارة : « كل في يوم السبت المبارك الثالث من شهر جمادى الاولى سنة اثني (كذا) وثلاثين وسبعمائة » . وهي مجموعة تحتوي على رسالتين الاولى (ص ١ - ١٠١) كتاب الطب الروحاني ، والثانية (ص ١٠٢ - ١٣٩) كتاب تهذيب الاخلاق ليعبي بن عدى . وهذه النسخة ايضا ليست بكاملة لاذ سقطت منها الصفحات ٣٥-٣٠ (اى من ابتداء الفصل الرابع الى منتصف الفصل الخامس) وغلط مجلدتها في وضعه مكانها بعض صفحات من كتاب تهذيب الاخلاق . وسقط ايضا نحو اربع صفحات في الفصل الثامن عشر

تتفق نسخة ق مع نسخة ف في اكثر قرأتها لا في الصحيح فقط بل في النقط ايضا حتى ليكن الاطمتان الى انهما نسختا عن اصل واحد ، وان ذلك الاصل كان عرفا في غاية السقم . ولا يخفى عليك اذا قرأت مقدمة الكتاب وقابلت قرأت ق و ف بقرأت نسخة ل أن الاصل الذي اشتق النسختان منه كان محروم الاول وان الناسخين حاول كل منهما تصحيحه وتكملة بقدرما استطاع . وكذلك تلاحظ انه ينقصهما فقرة طويلة من الفصل السادس عشر من الكتاب تكلم فيها الرازي عن النجاسة والطهارة بكلام لعل الناسخ تركه رغبة عن الخوض في المسائل الدينية . وهاتان النسختان مع ما ورد فيها من تحريف وتصحيف وحذف وتصحيح عمدي تفيداننا كثيراً في اصلاح نسخة ل ولولاهما لما استطعنا تحقيق النص الاصل على الوجه الذي ينبغي

النسخ المرجدة في كتاب الاقوال الزهنية للمكرمانى

اما المكرمانى هذا فهو حميد الدين احمد بن عبد الله المكرمانى الملقب بمحجة العراقيين كبير الدعاة الاسماعيليه بمجزيرة المراق في عهد الخليفة الفاطمي الحاكم بامر الله وصاحب التأليفات العديدة في الاشادة بالمذهب الاسماعيلي واثبات امامة الحاكم والرد على مخالفين (١) .

(١) راجع W. Ivanow, A Guide to Ismaili Literature (Prize Publication Fund, vol. XIII), London 1933, p. 43.

وايضاً الفهامة التي نقرتها في مجلة Der Islam ج ١٩ (١٩٣١) ص ٢٤٣ — ٢٦٣ . اعتمدت في جميع المعلومات التي نقرتها فيما على عن الكتب الاسماعيليه على المخطوطات التي اطلعت عليها صديقي الدكتور حسين المهداني نزيل بجاي

اماسيرته فلا يعرف منها الا انه ظفر العراق حول سنة ٤٠٠ وجاه مصر للتدريس فيها . قال ادريس عماد الدين بن الحسن بن عبد الله (المتوفى سنة ٨٧٧)^(١) في تاريخه للدعوة الاسماعيلية الذي عنوانه «كتاب عيون الاخبار وفنون الآثار» في الجزء السادس منه معتمداً في معلوماته على مقدمة كتاب «مباسم البشارات» للكرماني: «وظهرت لامير المؤمنين الحاكم بأمر الله عليه السلام فضائل لم يسمع بمثلا ، ودلائل ظاهرة بيان فضلها ، ومعجزات بهرت الالباب ، وآيات لا يشك فيها الا اهل الزيف والارتياب . فلما فيه صلى الله عليه من غلا ، وسفل بذلك من حيث ظن انه علا ، ووقع في اهل الدعوة والمملكة الاختباط ، وكثر الزيف والاختلاط ، فجرد امير المؤمنين صلى الله عليه السيف في الثالين والمقصرين ، واشتدت الظلمة على الشاكين المهيرين ، واعرض ولى الله عنهم ، واغلق ابواب رحمته عليهم ، فم الامتحان في حضرته ، وشملت مع قرب النور عظم ظلمته ، حتى ورد الى الحضرة الشريفة النبوية الامامية ، ووفد الى الابواب الزاكية الحاكية ، باب الدعوة الذي عنده فصل الخطأ ، ولسانها الناطق بفضل الجواب ، ذو البراهين المضية ، والدلائل الواضحة الجليلة ، مبين سبل الهدى للمهتدين ، حجة المراقين احمد بن عبد الله الملقب بحميد الدين ، الكرماني قدس الله روحه ورضي عنه ، ولا حرمنا نور بيانه والاقباس منه ، مهاجراً عن اوطانه ومحل ، ووارداً كورود النيث الى المرعى بعد غله ، بطل بيانه تلك الظلمة اللدنة ، والبن بواضح علمه ونور هداه فضل الأئمة »

وقال ايضا : « ثم ان امير المؤمنين الحاكم بأمر الله سلام الله عليه بعد ان اعرض عن اهل دعوته ، واغلق عنهم ابواب رحمته ، جزاء بما كسبت ايديهم ، وعملوا بمقتضى الحكمة فيهم ، ليتجنبهم بذلك فيتميز المؤمنون بالاخلاص ، ويبقى المنافقون في الحيرة والالتباس ، نظرا اليهم نظرة نشتم بها من الخمول ، واقتض عليهم من فضله وكرمه المأمول ، وفتح لهم ابواب علومه وحكمته ، واسجل لهم سجل رحمة ، ونصب حشكين الضيف في الدعوة لهداية اولي الشك والارتياب ، وافادة من هداه الله بقدر الاستحقاق والاستيجاب ، ولقبه بالصادق المأمون ، والعاى حميد الدين

(١) راجع Ivanow في الكتاب المذكور ، ص ٦٢

احمد بن عبد الله هو اساس الدعوة التي عليه عمادها ، وبه علا ذكرها واستقام
منادها ، وبه استبانت المشكلات ، وانفرجت المضلات الخ ،
اما وفاة الكرماني فقد كانت بعد سنة ٤١١ كما يظهر من التاريخ الوارد في
ابتداء كتابه « راحة العقل » (١) . وهذا كل ما عثرنا عليه من سيرته
اما « كتاب الاقوال النهيية في الطب النفساني » فقد رد فيه مؤلفه على فلسفة
محمد بن زكرياء الرازي وذلك من جهتين ، اولا بتصحيحه موقف الداعي الاسماعيل
ابي حاتم الرازي في مناظرته مع محمد بن زكرياء الرازي ، وهي المناظرة التي سنشرها
في اثناء هذا الكتاب ، وثانيا بنقده لكتاب الطب الروحاني الذي نحن بصده .
وهالك مقدمة كتاب الاقوال النهيية بتامها لتقف على موقف الكرماني فيه :
« قال الشيخ الاجل حميد الدين عماد المؤمنين احمد بن عبد الله الداعي بمجزيرة
المراق رفع الله درجته تقدسيا :

الحمد لله رب الانوار والظلم ، وجاعل اللوح محلا للبركت وفيض القلم ، الذي تسمع
عن مناسبة ما ابدعه ، وتقدس عن نموت ما خلقه واخترعه ، سبحانه من اهل ليست
الا مثلية الا له ، خالق الامثال ، وفاطر الاشياء والاشكال ، وتعالى عما يقول الظالمون
والمشبهون الجاهلون علواً كبيراً . . .

اما بعد فان النفس باتباعها احكام هواها عليقة ، والقضايا منها بحسبها في المعلومات
فاسدة مستحيلة ، والمفلس من اغلتها بسن الدين ومناسكه رياضة ، واحياها قبل فقد
الامكان في معالم التوحيد تربية وعليها افاضة : فلوت بادراكه حاجم آت ، والحين
بسلطانه لمباني الحلقة هادم وهات . ولكل حفرة تواريه هي تربته ، ورب غفور
هو معادواله اوبته ، والمابقة لمن ثقل الحسنات ميزانه ، ونحن في دين الله رغبته وايمانه
والى لما اعلن الله تعالى واتينا في كتاب « اكليل النفس وتاجها » بما وعدنا به في
صدره وماتبه من كلامنا على السياسة الكلية والجزيئية وعلى المفاخرة القائمة بين انواع
الحيوان ونوع الانسان بيانا للموجودات ، وما اليه مصير النفس بعد الممات ، في
كتاب « المقاييس » و « الرسالة الوحيدة » ، ووقع الينا كتاب لمحمد بن زكرياء الرازي موسوم

(١) وهو تاريخ تأليف كتاب « تنبيه الهادي والستهدي » الذي القه الكرماني في السنة

للكسرة بعد رجوعه الى « ديار المراق »

بالطب الروحاني ، وتأملت ابوابه واستوعبت فيها نحاء خطابه ، ووجدته فيها تصدى له بزعمه من الطب الروحاني ، لا كهو فيها نشأ عليه من الطب الجسماني ، لكونه في هذا كفارس ذي مرة ، في ميدانه يحضر ويحزى ، وفي ذلك كجاطب ذي غرة ، يخوض ويروى مالا يعلم ولا يدري ، قصوراً في تأليفه عما عليه وجب ذكره من الامر الذي له تقع الحاجة الى الطب الروحاني : الليل ماهو والعله ودواءها ما هما وسلك الطريق في المداواة والطب كيف هو ، واختصاراً منه في كلامه المورّد على ما لا يوجب مبتداه ولا يقتضيه بل يوجب اموراً هو منكورها ولا يوجب اعتقاده شيئاً منها على ما نبينه ، وذهاباً للامر عليه في ذلك واستمراراً للخطأ عليه فيما وسم به كتابه ، وفيما جرى بينه وبين الشيخ ابني حاتم الرازي صاحب الدعوة بجزيرة الري في أيام مرداوج وحضرته في النبوة والمناسك الشرعية . وكان ما تعرض له من الكلام على النفس تقويعاً لها وطباً بزعمه مبتغى يصغر عنه قدره ، ويصغر عليه فيه امره ، بكونه رتبة المؤيدين من السباء ، المختارين على من دونهم بما أوتوه من نور العلم والضياء ، الهادين امثالنا الى طريق النجاة والبقاء ، التي لا تآكل بالجهاد وابتغاء ، بل بناية إلهية من فوقها واصطفاء وهو دونها ، وما سطره فيه وزره مخيلاً الى قارئه مثل ما تخيل اليه من بطلان مقامات الانبياء عليهم السلام واختصاصهم من بين العالمين من جهة الله بفيض البركات ، ووقوع استثناء البشر عنهم بالمنوح لهم من العقول والقدرة على فعل الخيرات ، وجب في حكم الاعتقاد ، وشرط مانبئنا له من لقاء ذوى العناد ، واصطفينا له من هداية العمى عن الضلالة ، واستنقاذ المرتبك في أسر الصمى والجهالة ، كشفاً للبس بالكلام المبين ، ودلالة على الحق بالامر اللامع المستبين ، أن نبين الخطأ فيما اورده ، ونوضح الحق المبين فيما حاش فيه وسرده ، لتظهر راحة اولى الايمان ، واتباع اهل بيت الوحي الائمة الهادين الى الفوز بالمغفرة والرضوان ، صلوات الله عليهم صلاة تجمع لهم نعيم الجنان ، وتقصر من يتظاهر بالاستثناء عنهم في نيل الملكوت ، فيكون للتائبين طريقاً في معرفة دين الله على وجهه ، ويعينهم على تصور الحق في توحيد الله وفقهه . ففعلنا وتكلمنا على فصول الكتاب والمبني فيها ابانة عن الباطل في قوله المستحيل وانارة للحق بالقول المستبين ، وجعلناه في باين يشتملان على اثني عشر قولاً احدهما في ابانة الخطأ المستمر

على ابن زكرياء في طبه الروحاني ، وثانيهما في ابانة الحق المستقر فيا هو حق الطب النفساني ، وجعلتهما في هذا الكتاب وسميته بكتاب « الاقوال النّهيّة » لكونه فيا يصوره من محاسن العلوم النفسانية ، كالذهب فيا يحوزه من مزاين الامور الجسمانية . وبالله استعين في اتمام ما يحوته وأقول لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ، ويوليه في ارضه وهو حسبنا ونعم الوكيل

الباب الاول في ابانة الخطأ المستمر على ابن زكرياء الرازي

في طبه الروحاني يجمع ستة اقوال

القول الاول — فيا جرى بين الشيخ ابي حاتم الرازي وابن زكرياء المتطّيب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما اهل ابو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازي

القول الثاني — في بيان الخطأ المستمر على محمد بن زكرياء الرازي فيا وسم به كتابه المنسوب اليه بالطب الروحاني

القول الثالث — فيما ذكره في الفصل الاول من كتاب الطب الروحاني من فضل العقل ومدحه وبيان ما ينطوى فيه من اثبات النبوة

القول الرابع — فيما ذكره في الفصل الثاني من كتابه في ذم الهوى وقمه لجهل طباً روحانيا وبيان بطلان كونه كذلك على النحو الذي اوردته وامتناع وقوع الاستفهام بمثله

القول الخامس — في ذكر ما اوردته تماما للفصل الثاني من كتابه في الطب الروحاني وانه ليس بطب وبيان فساد قول افلاطون ومن يرى رأيه ان للانسان انفسا ثلاثا نامية وحسية وناطقة ، وان للنفس بمد مفارقتها جسمها تملقا بشخص آخر وورودها الاجسام من خارجها

القول السادس — فيما تضمنته فصول كتابه مما جعله طباً والكلام عليه بما يبين كونه غير طب

الباب الثاني في انارة الحق المستقر فيما هو حق الطب النفساني

يجمع ستة اقوال

القول الاول — في شرف صناعة الطب النفساني وانما أشرف الصناعات وان القائم بها للموضح لمبانيها الهادي الى طرقها واقسامها رئيس عالم النفس ومالكها من جهة الله تعالى وانه اشرف البرية

القول الثاني — في وجود النفس التي هي السليقة والمحتاجة الى الطب والادوية واحوالها في ذاتها وماهيتها ولها حياة وحي وانها ناقصة في ذاتها وانها ليست بحجم ه لا عرض وانها قائمة بالقوة جوهرها ولها هاحدة في ذاتها لا ثلاث

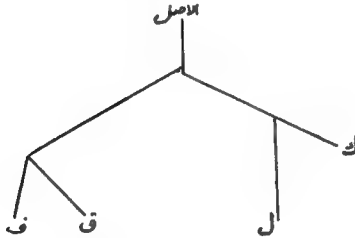
القول الثالث — في مناسبة النفس جسمها في احوالها وما تلك الاحوال وما تلك المناسبات وانها في وجودها من جسمها كالولد من والده وانها المعلوم الاخير من الموجودات الواقعة تحت الاختراع ككون جسمها مملولا اخيراً في الجسمانيات وان وجودها عن امور اربعة كوجود جسمها كذلك وما تلك الامور وان ما لجسمها من الامور فلها مثله على توازن لا ينادر منها شيئاً في الذات ولا في الاحوال وما تلك الامور

القول الرابع — فيما يحدث فيها من الامور التي تجري منها مجرى الاعلال من جسمها وما تلك الاعلال وما مبادئها وانها تنقسم وما تلك الاقسام وان جملة علتها علتان ذاتية ومكتسبة وما تلك الطئان

القول الخامس — فيما يجري من النفس مجرى الادوية في ازالة عطلها وما تلك الادوية وما افعالها وما الذي يمجدها وما الذي يقومها وما الذي يجري منها مجرى قول الطبيب وبسث المليل على الحمية وما الذي يجري منها مجرى القارورة والبيض من المليل المستدل منهما على الصحة والمرض وشهادتهما بالاقبال في الابلال والاستعلاء في الاعتلال وما يجري منها مجرى العلامات الدالة في الاعلال الحادة على الهلاك او الخلاص وما هي وما يجري منها مجرى الاشارة والفواكه والمشروبات في استجلاب الصحة وما هي

القول السادس — في يجري من النفس مجرى الصحة من جسمها وما تلك الصحة وما الذي تناله بها وما الذي يحفظ عليها يحتمل الى وقت انتقالها وما الذي يكسبها انبعاثها للقيام بأوامر الله ،

اما المنتخبات المديدة التي اوردها الكرمانى من كتاب الطب الروحاني للرازى فقد ساعدتنا على تحقيق نص ذلك الكتاب ، ولعلك تشاركنا الراى فى ان قيمة قرآنها عظيمة اذ كان الاصل الذى اعتمد الكرمانى عليه اقدم بقرون من جميع المخطوطات التي وصلت الينا . وترى ايضا ما ذكرناه فى حواشى الكتاب ان نص الكرمانى يوافق فى اكثر الاحيان نسخة لندن ويثبت قرآنها . اما قد الكرمانى لمعانى كتاب الطب الروحاني فقد اقتبسنا منه بعض شىء وجملناه تعليقات على المتن وفى الحتام نود على نتيجة بحثنا عن المخطوطات ونختلها فى الشكل الآتى



- قال محمد بن زكرياء الرازي : أكل الله للامير السعادة وأنتم عليه النعمة .
 جرى بحضرة الامير — أطال الله بقاءه — ذكر مقالة عملتُها في إصلاح الأخلاق^٣
 سألنيها بعض إخواني بمدينة السلام أيامَ مُقَامي بها ، فأمر سيدي الامير —
 أيده الله — بإنشاء كتابٍ يحتوي على جَمَلِ هذا المعنى بغاية الاختصار والابحاز
 وأن أسمه بالطب الروحاني ، فيكون قريناً للكتاب المنصوري الذي غرضه في^٦
 الطب الجسديّ وعديلاً له ، لما قدر — أدام الله عزه — في ضمه اليه من عموم
 النفع وشموله للنفس والجسد . فاتَّهَيْتُ إلى ذلك وقدَّمته على سائر شغلي ، والله
 أسأل التوفيق لما يرضى سيدي الامير وقرب اليه ويُدني منه^٩

(٢) ينحى بسون الله وحسن توفيقه نكتب كتاب الطب الروحاني ق — قال محمد بن
 زكرياء الرازي في صدر كتابه الموسوم بالطب الروحاني ك — قال ابو بكر محمد ... الرازي
 ف ق — اكل ... النعمة ل : سقط ف ق ك — (٣) كان جرى ل — أطال الله بقاءه ل :
 اسمه الله تعالى ك ، سقط ف ق — (٣-٦) بحضرة الامير الكلام في اصلاح الاخلاق
 فسألني ان اعمل مقالة في كتاب وان اسميه ق — (٤) كان سألنيها ف — (٤-٥)
 بعض اخواني ... الاختصار : سقط ف ق — (٤) سيدي ل : سقط ك — (٥) ايده الله ل :
 اسمه الله ك — (٦) اسميه ق — ليكون ق ك — (٧) الطب الجسدي ف ق — لا قدر .. من
 عموم : فيه من عموم ق — أدام الله عزه ل : سقط ف ق ك — (٨) سائر اشغالي ف — (٨-٩)
 وياؤه التوفيق الى ما يرضى ف ق — (٩) سيدي الامير ل : الامير اسمه الله ك ، سقط ف ق

* قال حميد الدين الكرمانى في القول الثانى من الباب الاول من كتابه يد ذكره مقدمة
 كتاب الطب الروحاني : هنا فس قوله ومحصوله ان ما كان تكلم عليه في اصلاح الاخلاق جعله
 كما رسم له في كتاب موجز موسوم بالطب الروحاني ليكون قريناً لكتابه المنصوري في الطب
 الجسديّ وعديلاً له لا فيه من عموم النفع وشموله . وتأملنا الكتاب المنصوري الذي جعل ما أنشأه
 من الكتاب في الطب الروحاني قريناً له وعديلاً ووجدناه مشتملاً من صنعة التأليف وحسن الترتيب
 ذكرراً للاعلال على ترتيبها وتفعيها بذكر الادوية التي تداوى بها على نظام وتأليف ليس كما جعله

وقد فصلت هذا الكتاب عشرين فصلاً :

الأول في فضل العقل ومدحه

الثاني في قبح الهوى وردعه وجملة من رأى اغلاطون الحكيم ٣

الثالث جملة قدّمت قبل ذكر عوارض النفس الرديّة على انفرادها

الرابع في تعرّف الرجل عيوب نفسه

الخامس في دفع المشق والالف وجملة من الكلام في اللذة ٦

السادس في دفع العُجب

السابع في دفع الحسد

الثامن في دفع المفرط الضار من الغضب ١

(١) — من ١٧ س ١٣ سقط ك — (١) فصلاً وم ف — (٢) — من ١٧ س ١٣ (الفصل الاول...
 الفصل الثاني الخ ف) — (٣) في رجع الهوى وقبه ف في — وجملة... الحكيم ف: سقط ل —
 (٤) جملة قدّمت قبل ذكر ل: في ذكر ف في — اعراض النفس ف في — (٦) وجملة...
 اللفة ف في: سقط ل — (٧) العجب وغيره ف في — (٩) في دفع الغضب ف في

قرينا له وعديلاً فكان ذلك منادياً عليه وناحياً من قلة العلم والمعرفة بما تصلق له من الكلام على
 الامور النفسانية ومن استمرار الخطأ عليه فيما رسم به كتابه من الطب الروحاني واشتباه الاسمر
 عليه فيما اودعه من كلامي بما هول بيانياً له : إن العديل انما يجعل عديلاً لا عادله بموازنة ومساوية
 يحسبهما . ولا كان ما جعله عديلاً للكتاب المنصوري من كتابه في الطب الروحاني غير مشابه
 له لا في التاليف والتبريد ولا فيما يكون علياً في التنويع والترتيب ورازته وناسبه كان تسميته للكتاب
 بالطب الروحاني خطأ كبيراً ... واذا كان الخطأ مستتراً عليه فيما رسم به كتابه لخطوه مما يكون
 به من ذكر الامراض النفسانية والامور المزيلة لها عديلاً للكتاب المنصوري الجامع لذكر الاعلال
 وادويتها غير واقع ما ضمن وقوعه من الانتطاع به وشموله ولا قائمة في قراءته ... فاما ما استتر
 عليه من الخطأ في نفس ما اودعه كتابه في ابرأيه فيأتى عليه البيان باذن الله قبل ، ثم يأتي بمحونة
 الله من ذكر ما وجب عليه ذكره ولم يذكره من اعلال النفس وادويتها وما تعالج به فهو ما لها
 من دوائها ومن الامور النفسانية ما يعلم منه كيفية صناعة التأليف بد وتصور كيف يكون الطب
 الروحاني الحق الآن به محمد النبي والمبين له باب العلم على الوصي صلوات الله عليهما بقوة الله العلي

- التاسع في اطراح الكذب
 العاشر في اطراح البخل
 الحادى عشر في دفع الفضل المضار من الفكر والمهم ٢
 الثانى عشر في صرف النعم
 الثالث عشر في دفع الشره
 الرابع عشر في دفع الانهماك في الشراب ٦
 الخامس عشر في دفع الاستهتار بالجماع
 السادس عشر في دفع الوله والعبث والمذهب
 السابع عشر في مقدار الاكتساب والاعتناء والاتفاق ٩
 الثامن عشر في دفع المجاهدة والمكاحدة على طلب الرب والمنازل الدنيائية
 والفرق بين ما يرى الهوى وبين ما يرى العقل
 التاسع عشر في السيرة الفاضلة ١٢
 العشرون في الخوف من الموت

الفصل الاول

- ١٥ في فضل العقل ومدحه *

أقول : إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وجباناً به لتتال ونبلغ به من
 المتلغ الماجة والأجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه ، وإننا أعظم | نعم الله ٤٥ و

(٢) اطراح : سقط ف ق — (٣) دفع : سقط ف ق — (٤) في دفع النعم ف ق —
 (٦) في (دفع) السكر وعواقبه ف (ق) — (٧) في افراط الجماع ف ق — (٩) والاتفاق :
 سقط ف — (١٠) دفع ... على : سقط ف ق — (١١) والفرق ... العقل : سقط ف ق —
 (١٦) أقول : قال محمد بن زكريا ل — وجباناً لتتال ك — من ل : سقط ف ق ف ك —
 (١٧) ما : سقط ل — في جوهرنا مثلنا أن يناله ويبلغه ق ف .

* ورد هذا الفصل بتمامه في كتاب الكرماني

عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . فبالعقل فَضَّلْنَا على الحيوان غير الناطق
حتى ملكناها وسُئِلْنَا ونَلَّيْنَاهَا وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها ،
٢ وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بقيتنا
ومرادنا . فإننا بالعقل أدركنا صناعة السُّقُن واستعملها حتى وصلنا بها إلى ما قطع
وحال البحر دوتنا ودونه ، وبه نلتا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا
٦ وسائر الصناعات العائدة علينا النافعة لنا ، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة
متأ الحفية المستورة عنا ، وبه عرفنا شكل الأرض والنلك وعظم الشمس
والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها ، وبه وصلنا إلى معرفة الباري
١ عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . وبالجملة فإنه الشيء الذي
لولاه كانت حالتنا حالة اليأس والأطفال والمجانين ، والذي به تتصور أفعالنا
العقلية قبل ظهورها للحس فزأها كأن قد أحسنناهم تمثل بأفعالنا الحسية
١٢ صورها فنظهر مطابقة لما يمتثلناه وتخيّلناه منها . وإذا كان هذا مقداره ومحلّه
وخطره وجلالته حقيق علينا أن لا نخطئه عن رتبته ولا نزلّه عن درجته ،
ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه ، ولا وهو الزمام مزموماً ، ولا وهو المتبوع
١٥ تابعاً ، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه ، فنمضي على
إمضاءه ونوقفها على إيقاعه ، ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره

(١) واجداها علينا فما ق ف — الغير الناطق ل ، الغير ناطق ق ف — (٢) ملكناها و : سقط ق ف ك — وفلئنا وملكناها وصرفناها ق ف — (٣) جميع : سقط ق ف — (٤) وانا ق ف — واستعملناها — (٥) ودونها ق ف — وبه نلتا الطب ك : والط ل ق ف — الصالح لأجسادنا ق ف — (٨) معرفة : سقط ك — (٩) هو من ك — ما أصبنا واصبنا ق ف — وفي الجملة ق ف — (١٠) حالنا وحال ق ف — والذي فيه ك ، وبه ق ف — (١٢) صورتها ق ف — وتخيّلناه منها : سقط ك — منها : سقط ق ف — هذا : سقط ك — ومحلّه : سقط ق ف — (١٣) وجلالته هذا ك — علينا : سقط ل — مرتبته ق ف — (١٥) بل فنرجع ق ف ، ثم نرجع ك — ونعتبرها به : سقط ق ف — عليه فيها ك — عن أمضائه ل — (١٦) عند إيقاعه ل

والخائذ به عن سنّته وحجّته وقصده واستقامته، والممانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره، بل نروضه ونذلّه ونحمله ونجبره على الوقوف عند أمره ونهيه. فإنّا إذا فعلنا ذلك صفّا لنا غاية صفاته وأضاء لنا غاية إضاءته وبلغنا نهاية قصّد بلوغنا به، وكُنّا سعداء بما وهب الله لنا منه ومنّ علينا به^٣

(١) من : سقط ل — (٢) عواقبه في اموره ق ف — (٣) واخى لنا ق ف — (٤) نهاية قصيدنا بلوغنا به ك ، غاية ما قصد بلوغنا به ق ف — بما وهب لنا ل — به علينا ق ف — لنا ومنّ علينا به منه ل

* قال الكرمانى في القول الثالث من الباب الأول من كتابه بعد إيراد قول الرازى بنصه : فقول لما كان المحبو لنا من العقل الذى هو أعظم نعم الله عندنا وبه تال من منافع ديانا وآخرتنا غاية ما لنا أن نتاله... ولولا له لكتا كالبهايم والمجانين ، الحقيق بأن يكون بما له ممدوحاً ، وبأياً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً ، وإليه فصل الخطايا لا يخلو في كونه « ما هو » أن يكون إما جسناً ، أو ما كان لجسناً كالأب به نحن نوع من الحيوان وهو نفسنا ، أو هو غيرنا وبه تتعلق مصالحنا ، وبطل أن يكون جسناً ييطان كونه قادراً على حركة بذاته فضلاً عن إحاطة علم ومعرفة ، وبطل أيضاً أن يكون ما كان لجسناً كالأب ييطان كونه في وجوده طاماً بالأمور الموصوف بها العقل وخالياً من المعارف التى تعدو ما به يصحّ كونه نوعاً من الحيوان ... ثبت أنه غيرنا الذى به يفتق كمالنا ، ولم يكن غيراً يهيد العلم ويعلم وبه وجمليه نكون علماء وعقلاء غير من يكون نبياً مؤيداً في نفسه بأنوار الملكوت متوجّاً بآج المزة والمجبروت حائزاً بنفسك رتبة الكمال فصار عقلاً كاملاً به تال ونبلغ منافعنا في ديانا وآخرتنا ... صح وثبت أن العقل المحبو لنا الذى هو أعظم نعم الله عندنا المستحق لأن يكون بما له ممدوحاً وبأياً للبركات والرحمة لنا مفتوحاً لا عقولنا بكون كونها حياة طبيعية ناقصة عن كمالها محتاجة إلى ما به تصير عقلاً كاملاً فاعلاً في غيره كالأب ... بل عقول الأنبياء لكونهم هم المؤيدون من السماء ، للمصطفون من عالم النفس والاحياء ، المخصوصون منها بالكرامة ، بالمنوحون في عالم النفس شرف الاملة ، للبلغون رتبة الكمال لتسليم والإكالة الكاثنون بكاملهم كالأب لأضنا في كونها حيواناً لاهياً كما كانت أنفسنا كالأب لأجسامنا في كونها حيواناً طيبياً ... وإذا كان القول على عقولنا بما هو صفة لعقول الأنبياء صلوات الله عليهم صلواتاً عن الحق فقد ظهر الخطأ في قول من يرى ويتخذ أن العقل المحبو لنا ... هو عقولنا ... وإذا بطلت الفارضة وثبت ما أوجبه الحكمة من كون من يقبل أنوار القدس من عالم النفس نفساً واحدة هي العقل الواجب عليه تغميم أمره وإعلاء ذكره وقبول قوله والاعتناء بنسبه وقوله فقد ثبتت النبوة للنطوبية فيا أوردته صاحب الكتاب في مطالبه والحمد لله رب العالمين

الفصل الثاني

في قمع الهوى وردعه وجملة من رأى فلاطن الحكيم *

٣ أما على أثر ذلك فإننا قائلون في الطب الروحاني الذي غايته إصلاح أخلاق النفس وموجزون غاية الإيجاز. والقصد والمبادرة إلى التعلق بالنكت والعيون والمعاني التي هي أصول جملة هذا الغرض كله. فنقول: إننا قد صدرنا وقدّمنا من ذكر العقل والهوى ما رأينا أنه جملة هذا الغرض كله بمنزلة المبدأ، ونحن متبعوه ٤٥ ط
من أصول هذا الشأن بأجلتها وأشرافها

فنعول: إن أشرف الأصول وأجلتها وأعونها على بلوغ غرض كتابنا هذا قمع الهوى ومخالفة ما يدعو إليه الطبع في أكثر الأحوال وتمرين النفس على ذلك وتدريبها إليه، فإن أول فضل الناس على البهائم هو هذا، أعنى ملكة الإرادة وإطلاق الفعل بعد الرويّة. وذلك أن البهائم غير المؤدّبة واقفة عند ما يدعوها إليه الطبع عاملة به غير متمتعة منه ولا مروية فيه. فإنك لا تجد بهيمة غير مؤدّبة ١٢
تمسك عن أن تروث أو تتناول ما تقتضى به مع حضوره وحاجتها إليه، كما تجد الإنسان يترك ذلك ويهجر طباعه عليه لمعان عقلية تدعوه إلى ذلك، بل تأتي منها ما يبعثها عليه الطبع غير متمتعة منه ولا مختارة عليه. وهذا المقدار ونحوه من الفضل على البهيمة في زمن الطبع هو لا أكثر الناس وإن كان ذلك تأديبا وتعلّما، ١٥

(٢) في ربيع الهوى وقمه ف ق — وجملة ... الحكيم: سقط ل (ك) — افلاطون ف ق — (٤) واليونان ل: سقط ف ق ك — (٥) صدرنا: وصفنا ك — (٦) كله: سقط ف ق — (٨) ونقول ف ق — إن أجل الأصول وأشرافها ف ق — (١١) النبرل — غير مؤدّبة ف ق — تدعوا إليه ف ق — (١٤) عليه: سقط ف ق — تدعوا ف ق — (١٥) منه: سقط ك — (١٦) زم ك: ذم ل ف ق — الطبع: الهوى و (الطبع)، على هامش ك

* ورد ذكر أكثر هذا الفصل في القول الرابع من الباب الأول من كتاب الأقوال الذهبية للسكرماني

- إلا أنه عالم شامل وقريب واضح يعتاده الطفل وينشأ عليه : ولا يُحتاج إلى الكلام فيه ، على أن في ذلك بين الأمم تفاضلاً كثيراً وبوناً بعيداً . وأما البلوغ من هذه الفضيلة أقصى ما يتبها في طباع الإنسان فلا يكاد يكمله إلا الرجل الفيلسوف^٢ الفاضل^٣ . وبمقدار فضل العوام من الناس على البهائم في زم الطبع والمملكة للهوى ينبغي أن يكون فضل هذا الرجل على العوام . ومن هاهنا نعلم أن من أراد أن يرى نفسه بهذه الزينة ويكمل لها هذه الفضيلة فقد رام أمراً صعباً شديداً ويحتاج أن يوطن نفسه على مجاهدة الهوى ومجادلته ومخالفته . ولأن بين الناس في طباعهم اختلافاً كثيراً وبوناً بعيداً صار يسئل أو يعسر على البعض دون البعض منهم اكتساب بعض الفضائل دون بعض وإطراح بعض الرذائل دون بعض . وأنا مبتدئ بذكر كيفية اكتساب هذه الفضيلة — أعني قمع الهوى ومخالفته — إذ كانت أجل هذه الفضائل وأشرفها وكان محلها من جملة هذا الغرض كله
- ١٢ محل الاستقسب التالي للمبدأ

٤٦ هأقول: إن الهوى والطباع | يدعوان أبدأ إلى اتباع اللذات الحاضرة وإيثارها من غير فكر ولا روية في عاقبة ويحشأن عليه ويعجلان إليه ، وإن كان جالباً

(٢) بين الأمم في ذلك ل — (٤) من الناس : سقط ف ق — ذم ل ف ق — (٥) يلم ك — (٦) في هذه الزينة ف ق — شديداً : سقط ف ق — (٧) ومجادلته : سقط ف ق ، ومجادلته ك على الهامش — ومخالفته : سقط ك — في طباعهم ل — (٩) ينس هذه الفضائل ل — (١١) جملة : سقط ف ق — (١٢) الثاني للبدء ك ، التالي للبتدأ ف ق — (١٣) ابدأ : سقط ل — (١٤) عليه : سقط ف ق ك

^٢ قال الكرمانى في انتهاء القول الرابع من الباب الأول لكتابه : فنقول إن الفيلسوف الذى ذكره وعلى قمع هواه بذاته هو من البصر ، والبصر فن نفس وجسم ... فن أين يكون للفيلسوف استكمال الفضيلة للرهن وجودها بالباعث من خارجها والمؤاخذ لها ، أم كيف يتبها لنفسه أن تهجم هواها بذاتها وهى خالية مما يكون انبثاها عنه فيه ، وهل قوله ذلك إلا قول صادر عن غير بيان . ولا بد الحق إلا الضلال ، ولا بعد الصدق إلا الكذب والحال

للألم من بعد ومانعاً من اللذة ما هو أضعافاً لما تقدم منها . وذلك أنهما لا يريان إلا حالتهما في الذي هما فيه لا غير ، وليس بهما إلا أطراح الآلام المؤذى عنهما ٢ وقتها ذلك ، كإثارة الطفل الرمد حكة عينه وأكل التمر واللعب في الشمس . ومن أجل ذلك يحق على العاقل أن يردعهما ويقمعهما ولا يطلقهما إلا بعد الثبوت والنظر فيما يُعقبانه ويمثل ذلك ويزنه ثم يتبع الأرجح لتلا بألم من حيث ظن أنه يلتذ ويحسر من حيث ظن أنه يريح . فإن دخلت عليه من هذا التمثيل والموازنة شبهة لم يطلق الشهوة لكن يقيم على ردعها ومنعها . وذلك أنه لا يأمن أن يكون في إطلاقها من سوء العاقبة ما يكون لإيلامه واحتمال مؤوته ٦ أكثر من احتمال مؤونة الصبر على قمعها أضعافاً مضاعفة ، فلحزم إنذا في منعها . وإن تكلفت عند المؤوتان أقم أيضاً على ردعها ، وذلك أن المرارة المتجرعة ٩ أهون وأيسر من المتظكرة التي لا بد من تجرعها على الأمر الأكثر . وليس ١٢ يكتفى بهذا فقط بل قد ينبغي أن يقمع هوله في كثير من الأحوال - وإن لم ير لذلك عاقبة مكروهة - ليمرن نفسه ويروضها على احتمال ذلك واعتياده فيكون ذلك عليها عند العواقب الرديئة أسهل ، ولتلا تتمكن الشهوات منه وتسلط عليه . فإن ١٥ لها من التمكن في نفس الطبيعة والجيلة ما لا يحتاج أن يراد فضل تمكن العادة أيضاً فيصير بحال لا يمكن مقاومتها بته * . وينبغي أن تعلم أن المؤثرين للشهوات المدمنين لها المنهمكين فيها يصيرون منها إلى حالة لا يلتذونها ولا يستطيعون مع ذلك

(٢) في وقتها الذي هما فيه ك - (٣) وقتها ذلك : سقط ف ق - الرمد : سقط ف ق - لحكة عينه ك ، حكة عينه الرمد ف ق - التمرة ف ق - (٦) يظن ف ق ك (مرجئ) - ولا يحسر ك - (٨) من أن يكون ف - (١٠) تكلفت ف ق - (١١) في الأمر ل - (١٢) قد : سقط ك - أحواله ل - (١٤) عند ما يرى له فيها من العواقب الرديئة ف ق - (١٥) أن يرى فضل ف ق - (١٦) البتة ك - للمدمنين عليها المتمكنين فيها ف ق - (١٧) يصيرون فيها ف ق

* انتهت إلى هنا رواية الكرمانى ووجد في إثرها ما على : هنا نص قوله ، وما يبدو

تركها . فإن المدمنين لتغشيان النساء وشرب الخور والسماع — على أنها من أقوى الشهوات وأوكدها غرراً في الطباع — لا يلتذونها التذاذ غير المدمنين لها لأنها تصير * عندهم بمنزلة حالة كل ذى حالة عنده ، أعنى المألوفة المعتادة ، ولا يتبيناً لهم الإفلاق عنها لأنها قد صارت عندهم بمنزلة الشيء الاضطرابى في العيش لا بمنزلة ما هو فضل وترف . | ويدخل عليهم من أجلها التقصير في دينهم ٦٤ وظ ودينهم حتى يضطروا إلى استعمال صنوف الحيل واكتساب الاموال بالتغدير ٦ بالنفس وطرحها في المهالك ، فإذا هم قد شقوا * من حيث قدروا السعادة واغتموا من حيث قدروا الفرج والموا من حيث قدروا اللذة . وما أشبههم في هذا الموضع بالحاطب على نفسه الساعى في هلاكها ، كالحيوان المخدوعة بما ينصب لها في مصابدها ، حتى إذا حصلت في المصيدة لم تتل ما خدعت به ولا أطاقت التخلص مما وقعت فيه . وهذا المقدار من قمع الشهوات مفتح ، وهو أن يطلق

(١) على غشيان ف ق — على أنها ف — (هـ) وشرف ف — النفس في دينهم ل —

(٩) كالحیوان ك : كالحیوانات ل ف

ما يكون صحيحاً وحسناً من قول لولا ندأؤه يطلان كون ما أوجه من الطب طباً وباستمرار الخطأ في تعليق قمع الهوى بالنفس وإيجاب اكتنائها فيه اكتنائاً للفضيلة بناتها ... لأنه لا كانت النفس قد جعلت لجسمها كلاً به يكون نوعاً من الحيوان وكان كونها في وجودها لجسمها كلاً لأن تكون في فعلها دائرة عليه كأخواتها من أنواع الحيوان حفظاً له وقياً بمصلحه ... كان الامتناع منها أن تعمل ما يضاد هواها ويوجب اختيارها قائماً ويطلان وجود فعل منها لا تنواه ثانياً ... فتعلق قمع النفس هواها بناتها المتنن كونه منها إلا ياعت من خارجها ترغياً وترهياً خطأ كبير وضلال بعيد . وإذا كان قوله في الطب الروحاني باطلاً والخطأ في تعليق قمع الهوى بالنفس مستمراً جارياً فكلامه الذى أورده ليس بطلب ولا كتابه بمرتج للنفس ولا بأب ، وله قلنا إنه في الطب الجسدى كنعن مائس خضروفي طبه الروحاني بكلمه خائس ففرو — وأما بقية فصل الكتاب الى س ٢٤ س ٣ (« وهذا يراه ») فقد لحصه الكرماني دون إيراد به.

* سقطت هنا ورقة من نسخة ق وتتألف روايتها من ٢٤ س ١٤ (« والنكح »)

* سقطت هنا عدة ورقات في نسخة ف ولا تتألف روايتها إلا في الفصل السابع من الكتاب

منها ما علم أن عاقبته لا تجلب ألماً ولا ضرراً دنيائياً موازياً للذة المصابة منها
 فضلاً عما تجلب مما يؤتى ويرجع على اللذة التي أصيبت في صدرها . وهذا
 ٣ يراه ويقول به ويوجب حل النفس عليه من كان من الفلاسفة لا يرى أن
 للنفس وجوداً بذاتها ، ويرى أنها تفسد بفساد الجسم الذي هي فيه . فأما من يرى
 أن للنفس أئنةً وذاتاً ما قائمة بنفسها وأنها تستعمل الجسم الذي لها بمنزلة
 ٦ الأداة والآلة وأنها لا تفسد بفساده فيرتقون من زم الطباع ومجاهدة الهوى
 ومخالفته إلى ما هو أكثر من هذا كثيراً جداً ، ويرذلون ويستنقصون المتقادين له
 والماتلين معه تنقاصاً شديداً ويحتقنهم عمل البهائم ، ويرون أن لهم — في اتباع
 ١ الهوى وإثارة الميل مع اللذات والحب لها والأسف على ما فات منها وإيلام
 الحيوان بلوغها ونيلها — عواقب سوء بعد مفارقة النفس للجسد يكثر ويطول لها
 ألمها وأسفها وحسرتها . وقد يستدل هؤلاء من نفس هيئة الإنسان على
 ١٢ أنه لم يتهيأ للشغل باللذات والشهوات بل لاستعمال الفكر والروية من تقصيره
 في ذلك عن الحيوان غير الناطق . وذلك أن البهيمة الواحدة تُصيب من لذة
 المأكَل * والمنسكح ما لا يصيبه ولا يقدر عليه عدد كثير من الناس . فأما حالها
 ١٥ في سقوط ألم الفكر عنها وهناءة عيشها وطيبها بذلك لحالة لا يصيب الإنسان
 ولا يقدر على مثلها بته ، وذلك أنها من هذا المعنى في الغاية والنهاية . فإنا نرى البهيمة

(٢) ما ، صحنا : ما ل — (٥) للنفس ك : النفس ل — وذواتا قائمة ك — (٦) ذم ل —
 (٧) ومثاله ك — من ذلك ك — (٩) مع ك : ال ل — ما : سقط ل — (١٠) الجسد
 ك — تكثر ل — (١١) وحسراتها ك — (١٢) لقتل بالشهوات ك — من ك : في ل —
 (١٣) النيل — (١٤) عدد : سقط ك — (١٥) السقوط للهوى — وطيه ل ، وطيه ق —
 بذلك : سقط ق — لا يصيبها ل — (١٦) البه ك ، سقط ق — في هذا ل

* من هنا تستأف رواية ك

* من هنا استأغت رواية ق بعد سقط ورقة من النسخة

- قد حضر وقت ذبحها وهي منهكة مقبلة على ما أكلها ومشربها . | قالوا : فلو كانت
إصابة الشهوات والميل مع دواعي الطباع هو الأفضل لم يكن يُحسَن الإنسان
ويعطاه ما هو أحسن منه من الحيوان . وفي بعض الإنسان وهو أفضل الحيوان ^٢
المائت حفظه من هذه الأشياء وتوقّر الحظّ له من الرويّة والفكر ما يعلم منه
أن الأفضل له استعمال النطق وتزكيته لا الاستعباد والانقياد لدواعي الطباع
قالوا : ولئن كان الفضل في إصابة الذات والشهوات ليكون من له الطباع ^٦
المتبيّ لذلك أفضل ممن ليس له ذلك ، فإن كان كذلك فالثيران والخيبر أفضل
من الناس لا بل ومن الحيوان غير المائت كله ومن الباري عزّ وجلّ إذ ليس
بذئ لذة ولا شهوة . قالوا : ولعلّ بعض الناس ممن لا رياضة له ولا يروى ^١
ولا يفكر في أمثال هذه المعاني لا يسلم لنا أن البهائم تصيب من اللذة أكثر
مما يصيبه الناس . ويحتج علينا بمالك ما ظفر بعدوّ منازع ثم جلس من وقته
ذلك للبهو واحتشد في إظهار جميع زيتته وهيئته حتى بلغ من ذلك غاية ما يمكن ^{١٢}
الناس بلوغه ، فيقول أين التذاذ البهيمه من التذاذ هذا وهل له عنده مقدار
وله إليه نسبة ؟ فليعلم قائل هذا أن كمال اللذة وتقصانها ليس يكون بالإضافة من
بعضها إلى بعض بل بالإضافة إلى مقدار الحاجة إليها . فإن من لا يصلح حاله إلا ^{١٥}
ألف دينار إن أعطى منها تسع مائة وتسعة وتسعين ديناراً لم يتمّ له صلاح حاله
تلك . ومن كان يصلح حاله الدينار الواحد يتمّ له صلاح حاله بإصابة ذلك

(١) قالوا : سقطى — (٣) وسطى — من هو ل — ما هو أفضل من الحيوان ق —
(٤) له ك : منه ل ، سقطى — وركبه ك ق — (٥) لا استعمال الاقياد ك — (٦) كانت
الفضيلة ك — (٧) القهية ل — وإن ك — (٨) من الناس : سقطى — إذ كان ليس
ك — قالوا : سقطى — (٩) ولم يرو ولم ك — (١١) بمالك ظفر باهر من منازع ق —
(١٢) وهيئة ل — (١٤) أو له اليه ق ، وإليه ل — بإضافة ك — (١٥) لم يصلح ل —
(١٦) صلاح حاله تلك ك — (١٧) يصلح حاله ك — ثم حاله وصلاحها ق

- الدينار الواحد ، على أن الأول قد أعطى أضعاف هذا فلم يكمل له صلاح حاله .
 والبهيمة إذا تَوَقَّرَ عليها ما يدعوها إليه الطباع كل وتمّ التنازها بذلك ، ولا
 ٣ يضرها ولا يؤلمها فوت ما وراء ذلك إذ كان لا يخطر لها ببال . على أن للبهيمة
 فضل اللذة أبداً على كل حال . وذلك أنه ليس أحد من الناس قد أن يبلغ كل
 أمانيه وشهواته ، لأن نفسه لما كانت نفساً مفكرة مرويّة متصورة للذائب عنه
 ٦ وكان في طباعها أن لا تكون لذى حال حلة إلا وتكون حالها هي الأفضل ، لا تخلو
 ٤٧ظ في حالة من الأحوال من التشوّق والتطلّع إلى ما لم تحوّه والخوف | والإشفاق على
 ما قد حوته ، فلا يزال لذلك في نقص من لذتها وشهوتها . فإن إنساناً لو ملك
 ١ نصف الأرض لتنازحته نفسه إلى ما بقي منها وأشفتت وخافت من تقلّت
 ما حصل له منها ، ولو ملك الأرض بأسرها لتقيّ دوام الصحة والخلود
 وتطلعت نفسه إلى علم خبر جميع ما في السموات والأرضين . ولقد بلغني عن
 ١٢ بعض الملوك الكبار الأنفس أنه دُكِرَ عنده ذات يوم الجنة وعظيم ما فيها
 من النعيم مع الخلود ، فقال أما أنا فإني أتنقص هذا النعيم وأستمره إذا فكرت
 بأنّي منزل فيها منزلة المفضلّ عليه المحسن إليه . فقي يتمّ التناذ هذا واغباطه
 ١٥ بما هو فيه ، وهل المتعطل عند نفسه إلا البهائم ومن جرى مجراها ؟ كما قال الشاعر
 وهل يتنعم إلا سعيد مخدّد قليل المموم ما بيت بأوجال
 وهذه العصابة من المتفلسفة تترقى من زمّ الهوى ومخالفته بل من إلهائه

(٢) تدعوها ل — (٣) إذا كانت ك — البتة ق ، سقط ك — (٤) أبداً : سقط ل —
 (٥) عنها ق — (٦) حال حال جة ل — (٧) التطلع والتشوق ط ق — وخوف
 وإشفاق ك (ق) — (٨) كذلك ق ، كذلك كذلك ك — قاتبا وشهواتها ق — (٩) نصف
 الدنيا ق — (١٠) وتطلعت : وتنازعت ل — خبر : سقط ق — في الأرض والسماء ق —
 (١٢) ذكرت له وعنده ق — (١٣) أبهى ل — (١٤) الاكناذ لهننا والافضاط
 لما هو فيه ق — (١٥ — ١٦) كما ... بأوجال : سقط ق — (١٧) ذم ل ق

ورأته إلى أمر عظيم جداً ، حتى إنها لا تنال من الماء كل والمشرب إلا قوتاً وبلغة^٢
ولا تقتنى مالا ولا عقاراً ولا داراً . وربما أقدم المومل منهم في هذا الرأي على
اعتزال الناس والتخلي عنهم ولزوم المواضع النادرة . وبهذا ونحوه يحتجون^٣
لصحة رأيهم من الأشياء الحاضرة المشاهدة . فأما ما يحتجون به له من أحوال
النفس بعد مفارقتها للبدن فإن الكلام فيه يتجاوز مقدار هذا الكتاب في شرفه
وفي طوله وفي عرضه . أما في شرفه فإنه يبحث فيه عن النفس ما هي ولم هي^٦
مع الجسم ولم تفارقه وما تكون حالها بعد مفارقتها ، وأما في طوله فلأن كل
واحد من هذه البحوث يحتاج في تعبيره وحكايته إلى أضغاف أضغاف ما في هذا
الكتاب من الكلام ، وأما في عرضه فلأن قصد هذه المباحث هو إلى صلاح حال^١
النفس بعد مفارقتها للجسد وإن كان قد يعرض فيه باشتراك الكلام أكثر
إصلاح الأخلاق . ولا بأس أن نحكي منه جملة وجيزة من غير أن تلبس فيه
باحتراج لم أو عليهم ، ونقصد منه خاصة للمعانى التي نطق أنها تعين على بلوغ^{١٢}
غرض كتابنا هذا ونهوى عليه

فقول : إن فلاطن شيخ الفلاسفة وعظيمها يرى أن في الإنسان | ثلاث^{٤٨} و
أنفس يسمى إحداها النفس الناطقة والإلهية والآخرى يسمى النفس^{١٥}
النفسية والحيوانية والآخرى يسمى النفس النباتية والنامية
والشهوانية* . ويرى أن النفسين الحيوانية والنباتية إنما كوتا من أجل

(١) والمشارب كـ — (٢) ولا داراً : سقط كـ — (٣) الاعتزال من ق — الفارمة
من الأرض كـ — ويؤمن هذا ونحوه ق — (٤) في الأشياء ق — له : سقط كـ —
(٦) وطوله وعرضه ق — (٧) مفارقتها كـ ، لفارقة ق — (٨) أضغاف : سقط ق —
(٩) لإصلاح كـ ق — (١٠) يمرض منه ل ، تدم منه كـ — بإسترسال الكلام ق —
(١١) تلبس ل — (١٢) منها ق ، فيها كـ — بلوغ : سقط ل — (١٤) اغلاطون كـ —
المطلقة كـ ، الخلفة ق — (١٧) أن النفس كـ ق — النباتية والنفسية ل

* قال الكرماني في القول الخامس من الباب الأول عند تقدمه لكلام الرازي : وإذا كان

النفس الناطقة . أمّا النباتية فلتغزو الجسم الذي هو النفس الناطقة بمنزلة
آلة وأداة إذ ليس هو من جوهر بلق غير متحلل بل من جوهر سيال
متحلل، وكان كل متحلل لا يبقى إلا بأن يخلف فيه بدلاً مما تحل منه .
فأمّا الغضبية فلتستعين بها النفس الناطقة على قمع النفس الشهوانية ومنعها من
أن تشغل النفس الناطقة بكثرة شهواتها عن استعمال نطقها الذي إذا استعملته
ككلّا كان في ذلك تخلصها من الجسم المشتبكة به . وليس لها من النفسين — أعنى
النباتية والغضبية — عنده جوهر خاص يبقى بعد فساد الجسم بجوهر النفس الناطقة ،
بل لإحدهما وهي الغضبية هي جملة مزاج القلب والأخرى وهي الشهوانية هي
جملة مزاج الكبد . وأمّا جملة مزاج الدماغ فإنها عنده أول آلة وأداة تستعملها
النفس الناطقة . والاعتناء والنمو والنشوء للإنسان من الكبد ، والحرارة وحركة
النفس من القلب . وأمّا الحس والحركة الإرادية والتخيّل والفكر والذكر
فمن الدماغ ، لا على أن ذلك من خاصيته ومزاجه بل من الجوهر الحال فيه المستعمل

(١) البدن ك — (٢) أداة وآلة ك — غير متحلل : سقط ك — (٣) بدل ل —
(٤) فأمّا النفس الغضبية ق — (٦) من الجسد ق — (٩) وأداة : سقط ك ق — (١١) والارادة
ق — (١٢) ذلك له ومن خاصته ق

كذلك فليس (أى كلامه في هنا الفصل) يلب ولا ما أورده حكاية عن قول افلاطون إن
للإنسان أنساً ثلاثاً ناطقة وغضبية ونابية الكائن سعيماً وخطأ من الآراء والأقوال بكون النامية
الشهوانية والغضبية الحيوانية والناطقية الالهية أسماء لأفعال صادرة عن فاعل واحد ، قياماً بما له جبل
كلّا للشخص يستحق بكل فعل منها اسماً ، فإذا فعل بالآلات التنذية وتمويض اليدين مما يجمل
منه قيل إنه النامية ، وإذا فعل بالآلات الاحساس طلباً للملاذ والفلة والفهر وحفظاً للشخص قيل إنه
الحسية ، وإذا فعل بالآلات التصور طلباً للمعوم وقضية الثبات قيل إنه الناطقة ، كالتجارب التي تصدر
عنه أفعال بالآله ويقال إذا ذهب بالمتب إنه ثاقب وإذا نهر بالمشار إنه ناهر وإذا نجر بالفلوم إنه
نجر وهو واحد وتبطل منه هذه الأفعال إذا ترك الآلة ، وكأريان في السفينة التي يأمر برفع
الصراع وحطه وإرساء الانجر وجديبه ونزف الماء من الجمة وقنقه والفوس في الماء لسدّ منفذه إلى
السفينة وإصلاحه ، وتبطل منه هذه الأفعال والأمر بها إذا خرج إلى البر وهو واحد

- له على طريق استعمال آلة وأداة، إلا أنه أقرب الآلات والأدوات إلى هذا الفاعل.
- ويرى أن يجتهد الإنسان بالطلب الجسداني وهو الطب المعروف، والطب الروحاني وهو الإقناع بالحجج والبراهين في تعديل أفعال هذه النفوس لئلا تقصّر عما^٢ أريد بها ولئلا تتجاوزها. والتقصير في فعل النفس النباتية أن لا تغزو ولا تُنمى ولا تُنشئ بالكيفية والكيفية المحتاجة إليها جملة الجسد. وإفراطها أن تمتدّي ذلك وتجاوزها حتى يخضب الجسد فوق ما يحتاج إليه ويفرق في الذوات^١ والشهوات. وتقصير فعل النفس الغضبية أن لا يكون عندها من الحيّة والآنفة^{٤٨} ظ والنجاسة ما يمكنها أن ترمّ وتقر النفس الشهوانية في حال اشتهاؤها حتى تحول دونها ودون شهواتها، وإفراطها أن يكثر فيها الكبر وحُب الغلبة حتى تروم^١ قهر الناس وسائر الحيوان ولا يكون لها هم إلا الاستعلاء والغلبة كالحالة التي كان عليها الإسكندر الملك. وتقصير فعل النفس الناطقة أن لا يخطر ببالها استغراب هذا العالم واستكباره والفكر فيه والتعجب منه والتطلع والتشوق إلى معرفة^{١٢} جميع ما فيه وخاصة علم جسدها الذي هي فيه وهيئته وعاقبته بعد موته، فإن من لم يستكبر ويستغرب هذا العالم ولم يتعجب من هيئته ولم تتطلع نفسه إلى معرفة جميع ما فيه ولم يهتم ويؤمن بتعرف ما تؤول إليه الحال بعد الموت فقصيه^{١٥} من النطق نصيب البهائم لا بل الحفّاش والحيتان والحشرات التي لا تفكر ولا تذكر البتّة. وإفراطها أن يميل به ويستحوذ عليه الفكر في هذه الأشياء ونحوها حتى لا يمكن النفس الشهوانية أن تنال من الغذاء وما به يصلح الجسم من النوم^{١٨}

(٢) في الطب ق — وبالطلب ل — (٤) عن فعل ل — (٥) تنشأ ك ق — (٧) والافت

ل — (٨) تنم ل — وتفسر وتظهر ق — (٩) بينها وبين ل — ودون إرادتها وشهواتها ق — وإفراطها ك — (١٣) على علم ق — (١٤) لم يكن يستكبر ق — تطلع ك ق — (١٦) ثم لا بل ك — لا بل ... الحفّاش : سقط ق — الحفّاش والحفّار والمهج ك — (١٧) بق ق — (١٨) وما يصلح به الجسد ك

وغيره مقدار ما تحتاج إليه في بقاء مزاج النماغ على حالة الصحة ، لكن يبحث
ويتطلع ويبتعد غاية الجهد ويقدر بلوغ هذه المعاني والوصول إليها في زمان أقصر
٢ من الزمان الذي لا يمكن بلوغها إلا فيه ، فيفسد حينئذ مزاج جملة الجسد حتى يقع
في الوسواس السوداوى والمالتخوليا ويفوته ما طلب من حيث قدر سرعة الظفر
به . ويرى أن المدة التي جعلت لبقاء هذا الجسد المتحلل الفاسد بالحال التي يمكن
٦ النفس الناطقة استعمالها فيما تحتاج إليه لصلاح أمرها بعد مفارقتها — وهى المدة
التي منذ حين يولد الإنسان إلى أن يهرم ويذبل — مدة يفي فيها كل أحد ، ولو كان
أبلد الناس بعد أن لا يضرب عن الفكر والنظر البتة ، بالتطلع على المعاني التي ذكرنا
٩ أنها تخص النفس الناطقة وبأن يرذل هذا الجسد والعالم الجسداني البتة ويشتأه
و٤٩ ويفضه ، ويعلم أن النفس الحساسة ما دامت | متعلقة بشئ منه لم تزل في أحوال
مؤذية مؤلة من أجل تداول الكون والفساد إياه ، ولا يكره بل يشتاق إلى مفارقتها
١٢ والتخلص منه . ويرى أنه متى كانت مفارقة النفس الحساسة للجسد الذي هي
فيه وقد اكتسبت هذه المعاني واعتقدتها صارت في عالمها ولم تشتق إلى التعلق
بشئ من الجسم بعد ذلك البتة ، وبقيت بذاتها حية ناطقة غير مائة ولا آلة
١٥ متبذلة بموضعها ومكانها . أما الحيوية والتعلق فلها من ذاتها ، وأما بعدها عن
الآل فبعدمها عن الكون والفساد ، وأما اغتباطها بمكانها وعالمها فلتخلصها من
مخالطة الجسم والكون في العالم الجسداني . وأنه متى كانت مفارقتها للجسد وهى
١٨ لم تكتسب هذه المعاني ولم تعرف العالم الجسداني حق معرفته بل كانت تشتاق

(١) على حاله الصحيحة ك — (٢) غاية الاجتهاد ل — (٤) والمالتخوليا ك —
(٥) قد جعلت لهذا ق — (٧) جن : سقط ك — (٨) إلى المعاني ق — (٩) البتة :
سقط ل — (١١) إياها ق — (١٣) هذا المعنى واعتقدته ق — وصارت ك ، فحلت
وصارت ق — لم تفتق ق — (١٤) الجسد ق — بقيت ك — (١٥) عن : من ق
(١٦) من الكون ق — فاكبتته من مخالطة ل*

إليه وتعرض على الكون فيه لم تبرز مكانها ولم تزل متعلقة بشئ منه ، ولم تزل
— لتداول الكون والفساد للجسد الذي هي فيه — في آلام متصلة مترادفة وهموم
جمّة مؤذية * . فهذه جملة من رأى فلاطون ومن قبله سقراط المتخلى المتأله . وبعد^٢
فما من رأى دنيائى قط إلا ويوجب شيئاً من زَمِّ الهوى والشهوات ولا يُطلق إهمالها
وإمراجها ، فزَمُّ الهوى وردعه واجب في كل رأى وعند كل عقل وفى كل دين .
فليلاحظ الماقل هذه المعانى بعين عقله ويجعلها من همّه وباله . وإن هو لم^٦
يكتسب من هذا الكتاب أعلى الرُتب والمنازل فى هذا الباب فلا أقلّ من أن
يتعلق ولو بأخصّ المنازل منه ، وهو رأى من رأى زَمِّ الهوى بمقدار ما لا يجلب

(١) مكانه ك — (٢) وفى هموم ق — (٣) افلاطون ق ، افلاطون ك — المتخلى عن
الدنيا ك — (٤) من : سقط ك — من راء رأياً إلّا ل — شيئاً من : سقط ل — (٥) فى
كل رأى ودين ك — (٦) فينبى للماقل أن يلاحظ ك — (٨) ولو : سقط ق — يرى ك

* قال السكرانى فى القول الخامس من الباب الأول عند حقه لكلام الرازى : وأما القول
إعجاباً لمسكت النفس بعد مفارقة الشخص وتعلقها بشخص آخر فتقول : إن الأمر فى تعلقها بحسب
آخر لا يغفل إما أن يسكون من تلقاء ذاتها أو من تلقاء غير يقهرها على التعلق . فإن كان تعلقها من
تلقاء ذاتها فيستع ويطل من وجبين أحدهما من قبل الجسم الذى تتلقى به وتتحوّل إليه بعد مفارقتها
ما كانت فيه ، يكون كل جسم إن كان ركناً من الأركان الأربعة التى هى مواد المواليد الثلاثة مستغنية
مادته بصورتها الفاعلة بها التى بها هو ركن عن صورة أخرى ، وإن كان نباتاً كذلك مستغنية مادته
عما لها من الصورة الفاعلة بها من التامة التى بها هو نبات عن غيرها ، وإن كان معدناً أو حيواناً
كذلك الحال فى مادة كل منهما مشغولة بصورتها الفاعلة فيها التى بها هى معدن وحيوان وامتناع
وجود مادة خالية من صورة فاعلة بها فتكون صورة لها فى تعلقها بها ... وإن كان تعلقها من تلقاء غير
قاهر لها على التعلق والتحول فتستع باطل كذلك فلا يغفل القاهر أن يكون إما حكيماً أو غير حكيم ،
وإن كان غير حكيم فيكون الثقل منه لاصلاح واستصلاح من الأفعال التى توجبها الحكمة وتخصيها
يطل أن يكون غير حكيم فكونه حكيماً ثابت . وإذا كان حكيماً فقله إما لها لسلها رغبة أو لكسبها
فضيلة . ويطل الوجبان بامتناع الأمر فيهما واستحالتهم من قبيلهما إذا كان قلها إلى أجسام البهائم
والوحوش لو كان ممكناً ... قد ثبت أن النفس بعد مفارقتها جسمها باقية على حال ما أكتسبت
بأفعالها بحسب هواها أو هواها من غير اتصال جمّة أخرى ، وخيرها وضررها بتقدير أعمالها وأفعالها
على ما عليه اعتقاد الفيلسوفين التابعين للأنبياء عليهم السلام

ضرراً عاجلاً دنيائياً . فإنه وإن تخرج في صدور أموره من زَمِ الهوى وقمه
مرارة وبشاعة فستعقبه أردافها حلالةً ولناذةً يغتبط بها ويعظم سروره
٢ وارتياحه عندها ، مع أن المؤونة في احتمال مغالبة الهوى وقمع الشهوات ستخف
عليه بالاعتیاد ولا سيما إذا كان ذلك على تدريج بأن يعود نفسه ويأخذها أولاً
بمنع اليسير من الشهوات وترك بعض ما تهوى لما يوجب العقل والرأى ، ثم
٦ يروم من ذلك ما هو أكثر حتى يصير ذلك فيه مقارناً للخلق والعادة وتذلل نفسه
الشهوانية وتتماد الاقنياد للنفس الناطقة . ثم يزداد | ذلك ويتأكد عند سروره
٩ بالعوالم العائدة عليه من زَمِ هواه وارتفاعه برأيه وعقله وسياسة أموره بهما
١ ومدح الناس له على ذلك واشتيائهم إلى مثل حاله *

الفصل الثالث

جملة قُدِّمت قبل ذكر عوارض النفس الرديئة على أفرادها *

١٢ أما وقد وطأننا لما يأتي بعدُ من كلامنا الله وذكرنا أعظم الأصول في ذلك
نمّا فيه غنى وعليه معونة فإننا ذاكرون من عوارض النفس الرديئة والتلطف
لإصلاحها ما يكون قياساً ومثالاً لما لم نذكره منها . وتحرى الإيجاز والاختصار

(١) صدور أمره كـ ، صدر أموره قـ — ومنعه كـ — (٤) عنده قـ — (٨) من ذم
الهوى قـ — (١١) أعراض النفس قـ — (١٢) أنا قد وطأننا كـ — (١٣) مما فيه : سقط
ل قـ — من ذكر عوارض كـ — (١٤) ص ٣٣ ، (١) لم ... فيها : سقط قـ — الاختصار كـ

* قال الكرمانى في القول الخامس من الباب الأول من كتابه بعد إيراد الفصل الثانى من
كتاب الرازى : هنا فسر قوله وهو من الحسن في معانيه ، والجودة في مبادئه ، على أمر قويم ،
ومصراط في العظة والتنبية مستقيم ، لكنه مع كونه كذلك مما يكون طياً ذو امتناع ، والفرض
في الكتاب مبدول به عنه لا يقع به انتفاع الخ . (تتلو في أثناء هذا الكرمانى الفصول المذكورة
في ص ٢٧ و ٣١)

* ورد هذا الفصل تبينه في إجماع القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

ما أمكن في الكلام فيها ، إذ قدّمنا السبب الأعظم والعلة الكبرى التي منها نستنتج وعليها نبنى جميع وجوه التلطف لإصلاح خلق ما رضى . حتى إنه لو لم يُفرد ولا واحدٌ منها بكلام يخصّه بل أُغفل ولم يُذكر بته لكان في التحفظ ^٢ والتسك بالاصل الأول غنى وكفاية لإصلاحها ، وذلك أن جُلّها مما يدعو إليه الهوى وتحمل عليه الشهوات ، وفي زمّ هذين وحفظهما ما يمنع التسك والتخلق بهما . إلاّ أننا على كل حال ذاكرون من ذلك ما نرى أن ذكره أوجب وألزم ^٦ وأعوذ على بلوغ غرض كتابنا هذا ، وبالله نستعين

الفصل الرابع

في تعرّف الرجل عيوب نفسه ^١

من أجل أن كل واحد منا لا يمكنه منع الهوى محبةً منه نفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله ، وأن ينظر بعين العقل * الخالصة المحضة إلى خلاقته وسيرته — لا يكاد يستبين ما فيه من المعاييب والضرائب النجاسة ، ومتى لم يستبين ذلك ^{١٢} فيعرفه لم يُقلع عنه إذ ليس يشعرُ به فضلاً عن أن يستجبه * ويعمل في الإقلاع

(١) إذ قدّمت ق — (٢) التلطف بخلق ق — (٥) ذم ل ق — التخلق والتسك ل — (٦) كل : سقط ل ق — (٧) وبالله التوفيق وإياه نسأل السداد والصواب ك — (١٠) من أجل : سقط ك — منع : سقط ل — منه : سقط ل — (١١) وسيره ك — (١٢) وإه لا يكاد يجين ك — وأه متى لم يجين ذلك ولم يعرفه ك — (١٣) يشعر به ك : يستخره ل

* ورد إجماع هذا الفصل (حتى «عائل» ص ٣٤ س ١) في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمان . أما باقي الفصل فقد أورده الكرمان ملصقاً فحسب

* سقطت هامتا بنى صفحات (إلى ص ٣٨ س ٤) من نسخة ق

× قال الكرمان في القول السادس من الباب الأول لكتاب : وقوله « وينظر بين الفل ... فضلاً عن أن يعطيه » فتأوّل عليه باختلال مسالك عقله . فمن المعلوم أن النفس إذ كانت عقيمة على الأفعال التي تهوّاها وتمتعنّها فمن أين لها أن تنظر بين الفل الخالصة المحضة التي

عنه—فينبغي أن يُسند الرجل أمره في هذا إلى رجل عاقل كثير اللزوم له والكون معه ، ويسأله ويضرب إليه ويؤكد عليه أن يُخبره بكل ما يعرفه فيه من المعايير ، ويُعلمه أن ذلك أحب الأشياء إليه وأوقعها عنده ، وأن المنفعة عليه منه تعظم في ذلك والشكر يكثر ، ويسأله أن لا يستحيه في ذلك ولا يجهله ، ويُعلمه أنه متى تساهل وضيع في شيء منه فقد أساء إليه وغشاه واستوجب منه اللائمة عليه * .
 ٢ فإذا أخذ | الرجل للمشرف يُخبره ويُعلمه ما فيه وما ظهر وبان له منه لم يُظهر له اعتيافاً ولا استخفاءً ، بل أظهر له سروراً بما يستمع وتشوقاً إلى ما لم يستمع منه .
 ٥ فإن رآه في حال ما قد كتمه شيئاً استحيه منه أو قصر في العبارة عن تفصيل ذلك أو حسناً لاه على ذلك وأظهر له اعتيافاً به ، وأعلمه أنه لا يجب ذلك منه ولا يريد إلا التصريح وإعلامه ما يراه على وجهه . فإن وجده في حال أخرى قد زاد

(١) وأنه ينبغي ك — الرجل : سقط ك — في هذا : سقط ك — (٧) استخفاء ، *
 صحتنا : الجزاء ل

لو كانت لها لكانت لا تنج هواها ، وهل ذلك إلا كلام صادر عن غير يابن . وقوله : « إنه ينبغي أن يسند أمره إلى رجل عاقل يعرفه ما فيه من العايب والتمام ويلتزم له المنفعة على ذلك » قول موجب ما أوجبناه من حاجة النفس إلى العلم السد للواخذ بمقائق التعليم التي أنكر أولاً أن يكون في عالم النفس من جهة الله تعالى من علم و«عرف» ، وبغرضه الآن بقوله . ولذا كان الأمر على ما أوجبناه فلا تائدة فيها كتب

* قال الحكماني : والقي ذكره في هذا الفصل ليس يقتضي طلب ولا ما أوجهه بإسناد المرء أمره في معرفة ما يه ويضامه إلى غيره يعرفه إياها من حصول العلم بكلف في برائعات منها ، مع كونه غير فاعل إلا ما يزداد به عيياً ، كالليل للزمن المستغنى الذي لا يطلب إلا الأسهل الذي يزداد به علة . وما ينفع هذا الليل قول طبيب له اعلم أن هذه علة خيفة صبة مزمنة غير مفارقة إلا بالنساء والحية من غير أن يحفظه من خارجه ولا يكله إلى نفسه ويمنه عن الأكل ويلزمه حرمة الأدوية المكروهة إليه أن يهربها ويمنه عليه أن يهصر عليها . ولذا كان ذلك كذلك فلا تائدة في معرفه معرف غيره ما يه وهي التي يهواها ويصنعها ويعمل إليها

- وأسرف في تقييح شيء رآه منه وتهجينه لم يفضبه ذلك بل حمده عليه وأظهر له
 بشراً وسروراً بما رآه منه. وينبغي أن يحدد سؤال هذا المشرف عليه حالاً بعد
 حال. فإن الأخلاق والضرائب الرديّة قد تحدث بعد أن لم تكن. وينبغي^٢
 أن يستخير ويتحسّس ما يقول فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبما ذا يمدحونه
 وبما ذا يعيبونه، فإن الرجل إذا سلك في هذا المعنى هذا المسلك لم يكذب يخفى عليه
 شيء من عيوبه وإن قلّ وخفى. فإن اتفق له ووقع عدوٌّ ومنازعٌ أحبّ لإظهار^٣
 مساويه ومعائبه لم يستدرك من قبله معرفة عيوبه، بل اضطرّ وألجى إلى الإقلاع
 عنها؛ إن كان ممن نفسه عند نفسه مقدار وعين يحبّ أن يكون خيراً فاضلاً. وقد
 كتب في هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمه في أن الاختيار يتنفعون بأعدائهم،^٤
 فذكر فيه منافع صارت إليه من أجل عدوٍّ كان له. وكتب أيضاً في تعرف الرجل
 عيوب نفسه، مقالة قد ذكرنا نحن جوامعها وجللتها هنا. ومما ذكرنا من هذا
 الباب كفاية وبلاغ، ومن استعمله لم يزل كالقدح مقلّحاً مثقلاً^٥

الفصل الخامس

في المشق والالاف وجملة الكلام في اللذة*

- أما الرجال المذكورون الكبار المهتم والآنفس فإنهم يبعدون من هذه^٦
 البلية من نفس طبائهم وغرائزهم. وذلك أنه لا شيء أشدّ على أمثال هؤلاء من

(٤) ويجسّس ل — (٦) ووقع، صحننا: أو وقع ل — (١٤) وجملة الكلام في اللذة:
 سقط ك — (١٥) يبيدون من ك

* ورد اجتهاد هذا الفصل في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرماني، وقال
 الكرماني رداً على كلام الرازي: وقوله في الفصل الخامس في المشق وكيفية اللذة والالاف وآه
 يجب الاحتباس منه جبرين العادة بمفارقة المألوف والتجالي عنه لا منفعة فيه. وكيف تشارك النفس
 ما قد ألفتته وتحترس منه، وعندها أنه هو المألوف والخير المطلوب وأن التي هي فيه هو خيرها من

ظ التذلل والخضوع والاستكانة وإظهار الفاقة والحاجة واحتمال التجنى والاستعانة . فهم إذا فكروا فيما يلزم العُشاق من هذه المعاني نفروا منه^٢ وتصابروا وأزالوا الهوى عنه وإن لبوا به ، وكذلك الذين تلزمهم أشغال وهموم بليغة اضطرابية دنيائية أو دينية . فأما الخشون من الرجال والنزول والفرّاغ والمترّفون والمؤثرون للشهوات الذين لا يهتمّ سواها ولا يريدون من الدنيا إلا إصابتها ، ويرون قوتها قوتاً وأسفاً ، وما لم يقدرُوا عليه منها حسرة وشقاء ، فلا يكادون يتخلصون من هذه البلية ، لا سيما إن أكثرُوا النظر في قصص العُشاق ورواية الرقيق الغزل من الشعر وسماع الشجي من الألحان والغناء . فلنقل الآن في الاحتراس من هذا العارض والتنبيه على تحاشيه ومكلمته بقدر ما يليق بفرض كتابنا هذا . ونقدّم قبل ذلك كلاماً نافعاً مُعيناً على بلوغ غرض ما مرّ من هذا الكتاب وما يأتي بعده ، وهو الكلام في اللذة

^{١٢} فنقول : إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى حالته تلك التي كان عليها . كرجل خرج من موضع كئيب ظليل إلى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسّه الحرّ ثم عاد إلى مكانه ذلك ، فإنه لا يزال يستلذّ

(٢) غروا عنها ك — (٣) وأزالوا الهوى : سقط ل — به ل : لها عنه ك — الذين يتخلّم هموم بليغة ك — (٤) الخشون ك — والنزولون صحن : والنزولون ك ، والنزولون ل — (٥) قوتها أسفاً ل — (٨) الألحان و : سقط ك — (٩) الآن : سقط ك — (١٠) غرض : سقط ل — (١٢ — ١٣) إلى حالته : سقط ك — إلى صحراء : سقط ك — (١٤) يتنلذ

غيره . وقد شهد بصحة ذلك قوله في هذا الفصل في معنى الخشون والنزول من الرجال وكون من يترجم من هذه الرذيلة كهم من حيث الطبيعة . فالتنس ما دامت في رتبة النفسية لا ترى إلا فعل ما تهواه . وإذا كانت النفس لا تثبت في أصلها من ذاتها إلا فيما يجري هذا الجرى من محبة مشوق ومألوف وعسوس ونيل لذة وغلبة وقهر وسلب وتموّل وكذب ومكر وحيلة فالوصول إلى إلامة غرض ، بحسب ما جعل إليها من معارة جسمها وحفظه فتكون حيواناً طبعياً ، فستنزع أن يكون منها فعل من ذاتها يخالف هذه الأمور إلا يباحثه غيرها . وفي امتناع الأمر أن يكون إلا كذلك بطلان قوله في غرضه المقصود

ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى * ، ثم يفقد ذلك الاستلذاذ مع عود بدنه إلى الحالة الأولى ، وتكون شدة التذاذبه هذا المكان بمقدار شدة إيلاغ الحر إليه وسرعة هذا المكان في تبريده . وبهذا المعنى حدّ الفلاسفة الطبيعيون اللذة ،^٢ فإنّ حدّ اللذة عندهم هو أنها رجوع إلى الطبيعة . ولأنّ الأذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلاً قليلاً في زمان طويل ، ثم حدث بعقبه رجوع إلى الطبيعة دفعةً في زمان قصير صار في مثل هذه الحال يفوتنا الحسُّ بالمؤذى ويتضاعف^٣ يان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة ، فنسمي هذه الحال لذّة . ونظنّ بها من لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدّمها ، ويتصورها مفردة خالصة ريّة من الأذى . وليست الحال على الحقيقة كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذّة بثة^٤ إلا بمقدار ما تقدّمها من أذى الخروج عن الطبيعة . فإنه بمقدار أذى الجوع

(١) إلى الحالة كـ — (٩) جة ، صححنا : منه ل

* إلى هاهنا انتهت رواية ك وهي تتألف من ٤٥ ، وقال الكرمانى في عمده لكلام الرازى : وقوله في هذا الفصل في اللذة « إنها ليست شيئاً سوى ... إلى الحالة الأولى » قول موجب ما هو محال ذلك بإيجابه أن اللذة هي الحالة الأولى التي عاد إليها المتأذى بحرّ الشمس وكون الكائن في تلك الحالة الذي هو المستكنّ في الموضع الكئيب الذي لم يلق حرّ الشمس غير واجد ما يعيده الذي مسه حرّ الشمس وعاد إليها من اللذة . فان من المعلوم أن الذي لم يلق حرّ الشمس ولا يجد الأذى لا يحنّ إلى الظل ولا يستلذ الماء البارد كما يستلذ المتأذى بالحرّ . وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر كون ما قاله إن اللذة هي تلك الحالة الأولى محالاً . ثم أوجب بقوله ما قاله أن اللذة لا توجد إلا بعد تدهم ما يكره وأنها تزول ولا تثبت ، وذلك أمر غير مستقرّ في كل اللذات . فن اللذات ما هو سرمدى لا يزول ويوجد لا عن مكروه يدهمه ، مثل لذات الآخرة الوعود بها في الجنة التي لا مكروه فيها ولا زوال لها . والذي قوله في اللذة إنما هي مصير اللذات بما كان كالأمر كمالاً له النية ، وهي فيما كان محسوساً بعد وجودها زائلة يكون ما كان به كمالاً مفارقة احتضاراً ، كلذة الضياء المحسوس والمفارقة ، وكلذة الحبيب بالاجتماع مع المحبوب وزوالها بالمفارقة ، وفيما كان مقولاً غير زائلة ولا مفارقة يكون ما كان كمالاً لها غير مفروق ولا متغير ، كلذة النفس في تصوّر ما هو كمال لذاتها وبقاها على حالتها يكون ما فيه كمالها في ذاتها بقاء غير زائل

والعطش يكون الالتذاذ بالطعام والشراب ، حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته
 ٥ الأولى لم يكن شيء أبلغ في عذابه من إكراهه على تناولها | بعد أن كانا ألدَّ
 ٦ الأشياء عنده وأحبها إليه . وكذلك الحال في سائر الملاذِّ فإنَّ هذا الحدَّ بالجملة
 لازمٌ لها ويحتوي عليها * ، إلاَّ أنَّ منها ما نحتاج في تبين ذلك منه إلى كلام أدقَّ
 وألطف وأطول من هذا . وقد شرحنا هذا في مقالة كتبناها في مائة اللذة ،
 ٧ وفي هذا المقدار الذي ذكرناه هاهنا كفاية لما نحتاج إليه . وأكثر المائلين مع
 اللذة المتقادين لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوروا منها إلاَّ الحالة
 الثانية ، أعنى التي من مبدأ انقضائه فعل المؤذي إلى استكمال الرجوع إلى الحالة
 ٨ الأولى . ومن أجل ذلك أحبوها وتمنَّوا أن لا يخلوا في حال منها ، ولم يعلموا أنَّ
 ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تُعرف إلاَّ بعد تقدُّم الأولى لها
 وأقول : إنَّ اللذة التي يتصورها العشاق وسائر من كلف بشيء وأغرم به —
 ٩ كالعشاق للزَّورس والتملُّك وسائر الأمور التي يفرط ويتمكن حبها من نفوس
 بعض الناس حتى لا يتمنَّوا إلاَّ إصابتها ولا يروا العيش إلاَّ مع نيلها — عند
 تصوُّرهم نيل مرادهم عظيمةً مجاوزةً للمقدار جدًّا . وذلك أنهم إنما يتصورون إصابة
 ١٠ المطلوب ونيله مع عظم ذلك في أنفسهم من غير أن يخطر ببالهم الحالة الأولى التي
 هي كالطريق والمسلك إلى نيل مطلوبهم . ولو فكروا ونظروا في وجعرة هذا
 الطريق وخشوته وصعوبته ومخاطره ومهاويله ومهالكه لمز عليهم ما حلا وعظم

(٧) عذابه صبح : غفائه ل (وليل الاصح : لينائه) — (٥) والطف ومع ذلك فأطول من هذا شرحنا
 ذلك في — ساميقي — (٧) والمائلين — لا يعرفونها ولن يتصوروا في — (٨) التي من ذات نفوس فعل
 في — (٩) في جميع الأحوال منها ولن في — (١٠) بعد ما تقدم لها في — (١١) العاشق في —
 (١٢) كالعاشق في — في غوس في — (١٣) غير إصابتها في — (١٤) مرادتهم في —
 حذاً : سقط في — (١٦) ولو نظروا وفكروا في — منه في — (١٧) لأمر ما حلا ل

* هنا استأخرت رواية في بعد سقط في النسخة (راجع ص ٣٣ س ١١)

- ما صغر عندهم في جنب ما يحتاجون إلى مقاساته ومكادحته
 وإذ قد ذكرنا جملة مائة اللذة وأوغمنا من أين غلط مَنْ تصوّرها محضّة
 برينة من الألم والأذى فإنّا عائدون إلى كلامنا ومنبهون على مساوى هذا ٢
 العارض أعنى العشق وخساسته
 فنقول : إنَّ العُشاق يملّزون حدَّ البهائم في عدم ملكة النفس وزمَّ الهوى
 وفي الاتقياد للشهوات . وذلك أنهم لم يرضوا أن يصيبوا هذه الشهوة ، أعنى لذّة ٦
 الباه — على أنها من أسمع الشهوات وأقبحها عند النفس الناطقة التي هي الإنسان
 على الحقيقة — من أى موضع يمكن إصابتها منه ، حتى أرادوها من موضع ما
 بعينه فضمّوا شهوة إلى شهوة وركبوا شهوة على شهوة وانقادوا وذلّوا للهوى ٩
 ذلاً على ذلٍّ ولزادوا له عبودية إلى عبودية . والبيمة لا تصير من هذا الباب ٥١ ظ
 إلى هذا الحدّ ولا تبلغه ، ولكنها تصيب منه بقدر ما لها في الطبع بما تطرح به
 عنها ألم المؤذي المبيح لها عليه لا غير ، ثم تصير إلى الراحة الكاملة منه . وهؤلاء ١٢
 لما لم يقتصرُوا على المقدار البهيمي من الاتقياد للطباع ، بل استعانوا بالعقل — الذي
 فضّلهم الله به على البهائم وأعظم إيتاء ليروا مساوى الهوى ويؤمنوه ويملكوه —
 في التسلّق على لطيف الشهوات وخفيّاتها والتحيز لها والتثوّق فيها ، وجب عليهم ١٥
 وحقّ لهم ألا يبلغوا منها إلى غاية ولا يصيروا منها إلى راحة ، ولا يزالوا متأذّين
 بكثرة البواعث عليها ومتحرّرين على كثرة الفئات منها غير متبطين ولا
 راضين — لزوع أنفسهم عنها وتعلّق أمانتهم بما فوقها وبما لا نهاية له منها — بما ١٨
 نالوه أيضاً وقدرُوا عليه منها

(١) وصغر وعظم عندهم ل — (٥) فنقول : سقط ق — وذم ل ق — (١٠) إلى
 عبودية : سقط ق — (١١) من الطبع ق — (١٣) لا : سقط ل — بل : ولو ل —
 (١٤) على البهائم : سقط ل — ليزول به مساوى ق — (١٦) وجب عليهم و : سقط ل —
 منها إلى : سقط ل — يزالوا متأذّين لكثرة ق — (١٧) كثرة : سقط ل — (١٨) منها بما : محال

- ونقول أيضاً : إنَّ العشاق مع طاعتهم للهوى وإثارهم اللذة وتعبدهم لها
يخزنون من حيث يظنون أنهم يفرحون ، ويألمون من حيث يظنون أنهم يلذون .
٣ وذلك أنهم لا ينالون من ملاذهم شيئاً ولا يصلون إليه إلا بعد أن يمسه الم
والجهد ويأخذ منهم ويبلغ إليهم . وربما لم يزالوا من ذلك في كُرْبٍ مُنْصِبَةٍ وَضْصٍ
متصلة من غير نيل مطلوبٍ بَتَّة . والكثير منهم يصير ليوم السهر والمم وقد
٦ الغذاء إلى الجنون والوسواس وإلى الدق والنبول ، فإذا هم قد وقعوا من جبال
اللذة وشبها بها في الردى والمكروه ، وأذتهم حواقيها إلى غاية الشقاء والملكة . وأما
الذين غنوا أنهم ينالون لذة العشق كمالاً ويصيونه بمن ملكوه وقدروا عليه فقد
٩ غلطوا وأخطأوا خطأ بيناً . وذلك أنَّ اللذة إنما تكون إذا نلت بمقدار بلاغ
ألم المؤذى الباعث عليها الداعي إليها ، ومن ملك شيئاً وقدر عليه ضعف فيه هذا
الباعث الداعي وهذا وسكن سريعاً . وقد قيل قولاً حقاً صدقاً إنَّ كل موجود
١٢ مملوك وكل ممنوع مطلوب
- ونقول أيضاً : إنَّ مفارقة المحبوب أمر لا بدَّ منه اضطراراً بالموت ، وإن
سَلِمَ من سائر حوادث الدنيا وعوارضها المبددة للشمْل المفرقة بين الأحبة .
١٥ وإذا كان لا بدَّ من إساعة هذه الغُصَّة وتجرُّع هذه المرارة فإنَّ تقديمها والراحة
ه منها أصلح من تأخيرها | والانتظار لها ، لأنَّ ما لا بدَّ من وقوعه متى قُدِّمَ أَرْجَحُ
و مؤوَّنة الخوف منه مدَّة تأخيرهِ . وأيضاً فإنَّ منع النفس من محبتها قبل أن
١٨ يستحكم حُبُّه ويرسخ فيها ويستولى عليها أيسر وأسهل . وأيضاً فإنَّ العشق متى

(١) اللذة ق — (٤) ومصيبة ق — (٥) من مطلوب ق — المم والسهر ق —
(٦) حابل ق — (٧) شبكتها ل — وأدت بهم ق — الفتوة ق — (٨) المقات ق —
(٩) بلاغ : سقط ل — (١٠) المم المؤذى ق — فان ملك ق — (١١) قول حق إن ق —
(١٢) وأقول إن ق — (١٤) سائر : سقط ق — (١٦) أزعج ، صححتنا (راجع ص ٤١ س
١٠) : زعج ل ، ريج منه الخوف ق

- انضم إليه الإلف عسر النزوع عنه والخروج منه ، فإن بلية الإلف ليست بدون بلية المشق ، بل لو قال قائل إنه أؤكد وأبلغ منه لم يكن خطأ ، ومعنى قصرت مدة المشق وقل فيه لقله المحبوب كان أخرى أن لا يخالطه ويماونه الإلف .^٢
- والواجب في حكم العقل من هذا الباب أيضاً المبادرة في منع النفس وزمها عن المشق قبل وقوعها فيه ، وفطمها منه إذا وقعت قبل استحكامه فيها . وهذه الحجة يقال إن فلاحن الحكيم احتج بها على تلميذه له بلى بحب جارية فأخل بمكره من مجلس مدازس فلاحن . فأمر أن يطلب ويؤتى به ، فلما مثل بين يديه قال أخبرني يا فلان هل تشك في أنه لا بد لك من مفارقة حبيبك هذه يوماً ما ؟ قال ما أشك في ذلك . فقال له فلاحن فاجعل تلك المرافقة المتجرعة في ذلك اليوم في هذا اليوم ، وأزح ما بينهما من خوف المنتظر الباقي بحاله الذي لا بد من مجيئه وصعوبة معالجته ذلك بعد الاستحكام وانضمام الإلف إليه وعصديه له . فيقال إن التليذ قال لفلاحن إن ما تقول أيها السيد الحكيم حق ، لكنني أجد أنتظاري له سلوة بمرور الأيام عني أخف علي . فقال له فلاحن وكيف وثقت بسلوة الأيام ولم تنح إلفها ، ولم أمنت أن تأتيك الحالة المفردة قبل السلوة وبعد الاستحكام ، فقتشت بك النصبة وتضاعف عليك المرافة . فيقال إن ذلك الرجل سجد في تلك الساعة لفلاحن وشكره ودعا له وأثنى عليه ، ولم يعاود شيئاً مما كان فيه ولم يظهر منه حزن ولا شوق ، ولم يزل بعد ذلك لازماً لمجالس فلاحن غير مخل بها بته . ويقال إن

(١) عنه : سقط ل — (٢) ابلغ واوكد ق — (٣) وماونه : سقط ق — (٤) الملاحن (كنا دائماً) ق — كان بلى ق — فأخل فكره ق — (٥) مجلس : سقط ل — (٦) ٧ (٨) قال له يا فلان أخبرني ق — (٩) حبيبك ق — (١٠) وأزح ، صحنا : وزح ل ق — للمال ق — مجيئها ق — مجالئها ق — (١١) ذلك التليذ ق — لفلاحن ق — (١٢) أما ما تقول ... فهو حق ق — به سلوة من وراء الأيام ل — (١٣) عني : سقط ل — (١٤) وامنت ق — (١٥) في تلك الحالة ل — (١٦) شوق البتة ق

فلاطن أقبل بعد فراغه من هذا الكلام على وجوه تلامذته فلامهم وعظم في تركهم وإطلاقهم هذا الرجل وصرف كل همته إلى سائر أبواب الفلسفة قبل إصلاح نفسه الشهوانية وقمعها وتذليلها للنفس الناطقة ٣

ولأن قوماً رُعنًا | يعاننون ويناصبون الفلاسفة في هذا المعنى بكلام سخيظ ٥٢ظ

ركبك كسحاقهم وركاكتهم — وهؤلاء هم الموسومون بالظرف والأدب — فإننا

نذكر ما يأتون به في هذا المعنى ونقول فيه من بعده . إن هؤلاء القوم يقولون ٦

إنَّ العشق إنما يعتاده الطبايعُ الرقيقة والأذهان اللطيفة ، وإنه يدعو إلى النظافة

واللباقة والزينة والهيبة . ويشيعون هذا ونحوه من كلامهم بالغزل من الشعر البليغ

في هذا المعنى ، ويمتحنون بمن عشق من الأدباء والشعراء والسراة والرؤساء ٩

ويتخطونهم إلى الأنبياء . ونحن نقول : إن رقة الطبع ولطافة الذهن وصفاء

يُعرفان ويُعتبران بإشراف أصحابهما على الأمور الغامضة البعيدة والعلوم اللطيفة

التيقة وتبين الأشياء المشككة الملتبسة واستخراج الصناعات المجدية النافعة . ١٢

ونحن نجد هذه الأمور مع الفلاسفة فقط ، ونرى العشق لا يعتادهم ويمتاد اعتياداً

كثيراً دائماً لأجلاف الأعراب والأكراد والأعلاج والأنباط . ونجد أيضاً من

الأمم العلم الكلي أنه ليست أمة من الأمم أرق فطنة وأظهر حكمة من اليونانيين ، ١٥

ونجد العشق في مجلتهم أقلّ مما في جملة سائر الأمم . وهذا يوجب ضد ما ادّعوه ،

أعني أنه يوجب أن يكون العشق إنما يعتاد أصحاب الطبايع الغليظة والأذهان

البليدة ، ومن قل فكره ونظره ورويته بادر إلى الهجوم على ما دعت إليه نفسه ١٨

(١) تلاميذه في — (٢) مهل — (٥) لسحاقهم في — بالطرفاء والأدباء في —

(٦) ونقول فيه من أجل أن في — يعتاد بالطبايع في — فانه ل — (٨) ونحوه :

سقط ل — والبليغ في — (١٠) الأنبياء عليهم السلام ل — (١١) يلعان في —

(١٢) الصناعات المهدنة في — (١٣) فقط: سقط ل — (١٤) جلف في — والأكراد والأعاجم

في — (١٥) العامي في — وأظهر حركة: سقط في — (١٦) مما هو في سائر في — موجب ل

- ومالت به إليه شهوته . وأما احتياجهم بكثرة من عشق من الأدباء والشعراء
والسراة والرؤساء فإننا نقول : إن السرو والرياسة والشعر والفصاحة ليست مما
لا يوجد أبداً إلا مع كمال العقل والحكمة : وإذا كان الأمر كذلك أمكن أن ٣
يكون العشاق من هؤلاء من أهل النقص في عقولهم وحكمتهم . وهؤلاء القوم
لجهلهم ورعوتهم يحسبون أن العلم والحكمة إنما هو النحو والشعر والفصاحة
والبلاغة : ولا يعلمون أن الحكماء لا يعدّون ولا واحداً من هذه حكمة ولا ٦
الحاقق بها حكيماً ، بل الحكيم عندهم من عرف شروط البرهان وقوانينه واستدرك
وبلغ من العلم الرابض والطبيعي والعلم الإلهي مقدار ما في وسع الإنسان بلوغه .
ولقد شهدت ذات يوم رجلاً من متحذلقهم | عند بعض مشايخنا بمدينة السلام ، ٥٣ و
وكان لهذا الشيخ مع فلسفته حظاً وافراً من المعرفة بالنحو واللغة والشعر ، وهو
يحمّاه وينشده ويذبح ويشمخ في خلال ذلك بأنفه ويطنب ويبالغ في مدح أهل
صناعته ويرذل من سواهم ، والشيخ في كل ذلك يحتمله معرفة منه بجهل ١٢
وعجبه وتبسم إلى . إلى أن قال فيما قال : هذا والله العلم وما سواه ريح ، فقال له
الشيخ يا بني هذا علم من لا علم له ويفرح به من لا عقل له . ثم أقبل على وقال
سل قاتنا هذا عن شيء من مبادئ العلوم الاضطرابية ، فإنه ممن يرى أن من ١٥
مهر في اللغة يمكنه الجواب عن جميع ما يُسأل عنه . فقلت خبرني عن العلوم
اضطرابية هي أم اصطلاحية ؟ ولم أتمّ التقسيم على تعمد ، فبادر فقال العلوم
كلها اصطلاحية . وذلك أنه كان سمع أمحايئنا يعيرون هذه العصابة أن عليهم ١٨

(١) به : سقط ل — (٢) والسراة ... والشعر : سقط ق — (٤) من هؤلاء أهل ق —
(٥) والحكم إنما هي ق — (٦) واحدة ق — (٨) والالهى ق — (٩) من متحذلقهم ل —
(١٠) هذا الشيخ له مع ق — والشعر : سقط ل — (١١) ويبالغ : ويبلغ ل ، سقط ق —
وعد ق — (١٣) إلى ثم قال والله إن هذا العلم ق — (١٤) وقال لي اسئل ق —
(١٥) هذا : سقط ل — (١٦) أمكنه ق — فقلت له أخبرني ق — (١٧) العلوم : سقط ق

اصطلاحی، فأحب أن يعيهم بمثل ما عاينوه جهلاً منه بما لم دونه في هذا الباب .
 فقلت له فن علم أن القمر ينكشف ليلة كذا وكذا ، وأن السقمونيا يطلق البطن
 متى أخذ ، وأن المراد سنج يذهب بمحوضة الخل متى سحق وطرح فيه إنما صح
 له علم ذلك من اصطلاح الناس عليه ؟ فقال لا . فقلت فن أين علم ذلك ؟ فلم يكن
 فيه من الفضل ما يبين عما به نحوت . ثم قال فإني أقول إنها كلها اضطرارية ،
 ظناً منه وحسباناً أنه يتنبأ له أن يدرج النحو في العلوم الاضطرارية . فقلت له
 خبرني عن علم أن المنادى بالتداء المفرد مرفوع وأن المنادى بالتداء المضاف
 منصوب ، أعلم أمراً اضطرارياً طبعياً أم شيئاً مصطلحاً باجتماع من بعض الناس
 عليه دون بعض ؟ فلجلج بأشياء يروم بها أن يثبت أن هذا الأمر اضطراري مما
 كان يسمعه من أستاذه ، فأقبلت أريه تداعيه وتهافتته مع ما لحقه من استحياء
 وخجل شديد واغتمام . وأقبل الشيخ يتضحك ويقول له ذق يا بني طعم
 العلم الذي هو على الحقيقة علم . وإنما ذكرنا من هذه القصة ما ذكرنا ليكون
 أيضاً من بعض المنبهات والدواعي إلى الأمر الأفضل ، إذ ليس لنا غرض في هذا
 الكتاب إلا ذلك . ولسنا نقصد — بما مر من كلامنا هذا من الاستحجال
 والاستنفاس — ليجمع من عني بالنحو والعريضة واشتغل بهما وأخذ منهما ، فإن
 فيهم من قد جمع الله له إلى ذلك حظاً وافراً من العلوم ، بل للجهال من هؤلاء الذين
 لا يرون أن علماً موجود سواهما ولا أن أحداً يستحق أن يسمى عالماً إلا بهما

(۱) فأحب ... الباب : سقط ق — (۲) في ليلة ق — (۳) علم ذلك : سقط ل —
 (۴) يبين عن شيء من ذلك ثم ق — إن كلها ق — (۵) أنه جيباً : سقط ق — يدرج : سقط
 ق — من العلوم ق — (۶) أخبرني ق — (۷) أو اصطلاح وشيء مصطلح ق — (۸) عليه : سقط
 ق — (۹) أريه عجزه مع ما ق — ما لحقه من : سقط ل — (۱۰) — (۱۱) الاستحياء
 والخجل وأقبل ق — (۱۲) ذكرتني ق — (۱۳) المنبهات و : سقط ق — (۱۴) قد : سقط ق —
 مع ذلك ق — من العلم ق — (۱۵) موجود سواهما : سقط ل

- وقد بقي علينا من حجاج القوم شيء لم نقل فيه قولاً ، وهو احتياجهم لتحسين العشق بالآنياء وما بلّوا به منه . فقول : إنه ليس من أحد يستجيز أن يُعدَّ العشق منقبةً من مناقب الآنياء ولا فضيلةً من فضائلهم ولا أنه شيء ٣ آثروه واستحسنوه ، بل إنما يُعدَّ هفوةً وزلةً من هفواتهم وزلاتهم . وإذا كان ذلك كذلك فليس لتحسينه وتزيينه ومدحه وترويضه بهم وجه بته ، لأنه إنما ينبغي لنا أن نحث أنفسنا ونبتعها من أفعال الرجال الفاضلين على ٦ ما رضوه لأنفسهم واستحسنوه لها وأحبوا أن يُقتدى بهم فيه ، لا على هفواتهم وزلاتهم وما تابوا منه وندموا عليه وودّوا أن لا يكون ذلك جرى عليهم وكان منهم . * فأما قولهم إنَّ العشق يدعو إلى النظافة واللباقة والهيبة والرياسة ، ٦ فما يُصنَعُ بهما الجسد مع قبح النفس ، وهل يحتاج إلى الجمال الجسداني ويجهد فيه إلا النساء وذوو الخنثى من الرجال ؟ ويقال إنَّ رجلاً دعا بعض الحكماء إلى منزله ، وكان كل شيء له من آلة المنزل على غاية السرو والحسن ، وكان الرجل في ١٢ نفسه على غاية الجهل والبله والقدامة . ويقال إنَّ ذلك الحكيم تأمل كل شيء في منزله ثم إنه بصق على الرجل نفسه . فلما استشاط وغضب من ذلك قال له لا تقضب ، فإنني تأملت جميع ما في منزلك وتفقّدت فلم أر فيه أسج ولا أذل ١٥ من نفسك ، فجعلتها موضعاً للبصاق باستحقاق منها لذلك . ويقال إنَّ ذلك الرجل بعد ذلك استخفَّ بما كان فيه وحرص على العلم والنظر

(١) قولاً : سقط ل — (٢) الآنياء عليهم السلام ل — (٣) الآنياء عليهم السلام — (٥) بهم فيها ق — (٨) ولا على زلاتهم ق — (١٠) الجسد ك — ويجهد فيه : سقط ق — (١٢) السرو ك ، الفرق ق — (١٣—١٤) الحكيم أراد أن يصق وتأمل كل ما في المنزل فلم ير أليح من صاحب المنزل فصق عليه ق — (١٤) فاستشاط الرجل ل — فقال له ل — (١٥) شيئاً أسج ل — (١٧) استخف بعد ذلك ك ، بعد تلك الحال انطق — بما كان فيه : سقط ل — على طلب العلوم والنظر ل

* استأظفت هاهنا رواية ك بعد حذف أكثر الفصل الخامس من الكتاب (راجع ص ٣٧)

ولأننا قد ذكرنا فيما مر من كلامنا قُبِيلُ الإِلَفِ فَإِنَّا قائلون في مائتته
والاحتراس منه بعض القول ، فنقول : إِنَّ الإِلَفَ هو ما يحدث في النفس عن
طول الصعبة من كراهة مفارقة المصحوب ، وهي أيضاً بليّة عظيمة تنمى وتزداد^٣
على الأيام ولا يُحَسَّ بها إلا عند مفارقة المصحوب ، ثم يظهر منها حينئذٍ | دفعة^{٥٤}
أمر مؤذي مؤلم للنفس جداً . وهذا العارض يعرض للبهائم أيضاً إلا أنه في بعضها^٦
أؤكد منه في بعض . والاحتراس منه يكون بالترّش لمفارقة المصحوب حالاً
بعد حال ، وأن لا يلجس ذلك ويُنفَل البتّة بل تُدرّج نفسه إليه وتُمرّن عليه .
وقد بيّنا من هذا الباب ما فيه كفاية ، ونحن الآن قائلون في العُجَبِ

الفصل السادس

في العُجَبِ *

أقول : إنه من أجل محبة كل إنسان لنفسه يكون استحسانه للحسن منها فوق^{١٢}
حقه واستقباحه للقيح منها دون حقه ، ويكون استقباحه للقيح واستحسانه
للحسن من غيره — إذ كان بريئاً من حبه وبُغضه — بمقدار حقه ، لأن عقله
حينئذٍ صاف لا يشوبه ولا يجاذبه الهوى . ومن أجل ما ذكرنا فإنه إذا كانت^{١٥}
للإنسان أدنى فضيلة عظمّت عند نفسه وأحب أن يُمدح عليها فوق استحسانه .
وإذا تأكدت فيه هذه الحالة صار عُجْباً ، ولا سيما إن وجد قوماً يساعدونه على

(٣) المحبوب لـ ق — (٤) المحبوب ق — دفعة واحدة ق — (٦) في بعض بكثير
ك — المحبوب ق — (٧) ولن ينساق — (٨) وقد أثبتنا — (١٠) في دفع العجب وغيره
ق — (١١) أقول إنه : سقط ق — (١٢—١٣) دون ... للحسن : سقط ق —
(١٤) لا يشوبه شيء ك — (١٤—١٥) ما قد ذكرناه فإن كانت لنفس الإنسان أدنى حسنة
عظمت ق — (١٦) هذه الخصال ك — صار ذلك ق — لا سيما ق

* ورد اجزاء هذا الفصل (إلى ص ٤٧ س ١٠ « حيث ذكرنا ») في القول السادس من
الباب الأول من كتاب الكرماني

ذلك ويلغون من تركيته ومدحه ما يحب. ومن بلايا العُجب أنه يؤدي إلى
النقص في الأمر الذي يقع به العُجب، لأنَّ المُعجَب لا يروم التزَيُّد ولا الاقتناء
والاقتباس من غيره في الباب الذي منه يُعجَب بنفسه. لأنَّ المُعجَب بفرسه ^٣
لا يروم أن يستبدل به ما هو أفره منه لأنه لا يرى أن فرساً أفره
منه، والمُعجَب بعمله لا يتزَيَّد منه لأنه لا يرى أن فيه مزيداً. ومن لم يسترد
من شيء ما نقص لا محالة وتخلَّف عن رتبة نظراته وأمثاله، لأنَّ هؤلاء — ^٦
إذا كانوا غير مُعجَبين — لم يزالوا مستزِدين ولم يزالوا لتلك مستزِدين مترقِّين،
فلا يلبثوا أن يجاوزوا المُعجَب ولا يلبث المُعجَب أن يتخلَّف عنهم. ومما
يُدفع به العُجب أن ييكل الرجلُ اعتبارَ مساويه ومحاسنه إلى غيره على ما ذكرنا ^١
قبل حيث ذكرنا تعرُّف الرجل عيوب نفسه، وأن لا يعتبر ولا يقيس نفسه
بقوم أخسَاء أدنياء ليس لهم حظٌّ وافر من الشيء الذي أعجب به من نفسه، أو
يكون في بلد هذه حالة أهله. فإنه من احتسب من هذين البابين لم يزل يزد عليه ^{١٢}
كلَّ يوم ما يكون به إلى تنقص نفسه | أميَّك منه إلى العُجب بها. وفي الجملة ^{٥٤ ظ}
فإنه ينبغي أن لا تكبر وتعظم نفسه عنده حتى يجاوز مقدار نظراته عند غيره،
ولا تصغر ولا تقلَّ حتى ينحط عنهم أو عن هو دونه ودونهم عند غيره. فإنه ^{١٥}
إذا فعل ذلك وقوم نفسه عليه كان بريئاً من زهو العُجب وخسة الدناءة، وسماه
الناسُ العارف بقدر نفسه. وفيما ذكرنا أيضاً في هذا الباب كفاية، فلنقل
الآن في الحمد ^{١٨}

(٣) انتهى فيه ل — (٤) أن الفرس ك — (٤—٥) أن فرساً... أن فيه: سقط ق — يتزبد

فيه ل — (٦) نفس منه ق — (٧) لتلك : سقط ل — مستزدين ل — مترقين : سقط

ق — (٨) فلا يلبثون ل — (٩) اخبار محاسنه ومساويه ق — (١٠—١١) وأن لا ...

من هه : سقط ق — (١٤) فإنه لا ينبغي أن يكبر ق — (١٦) عليه : سقط ل —

(١٧—١٨) قلقل ... الحمد: سقط ق

الفصل السابع

في الحسد*

٣ أقول : إن الحسد أحد العوارض الرديّة ويتولد من اجتماع البخل والشرّ في النفس . والمتكلمون في إصلاح الأخلاق يسمّون الشرّير من يلتذّ طباعاً مضارّاً تقع بالناس ويكره ما وقع بموافقتهم وإن كانوا لم يتبرّوه ولم يسؤوه ، كما أنهم يسمّون الخير من أحبّ والتذّ ما وقع بوفاق الناس وتقمّعهم . والحسد شرّ من البخل لأنّ البخل إنما لا يحبّ ولا يرى أن يُبذل أحداً شيئاً مما يملكه ويحويه ، والחסود يحبّ أن لا ينال أحد خيراً بثّة ولو ممّا لا يملكه ، وهو داء من أدواء النفس عظيم الأذى لها . ومما يدفع به أن يتأمل العاقل الحسد ، فإنه سيجد له من رسم الشرّير حظاً وافراً إذ كان الحسود يرسم بأنه الكاره لما وقع بوفاق من لم يتبرّه ولم يُسئ به . وهذا شطر من حدّ الشرّير ، والشرّير مستحقّ للمقت من البارئ ومن الناس . أمّا من البارئ فلاّنه مضادّ له في إرادته إذ هو عزّ اسمه المفضلّ على الكلّ المريد الخير للكلّ . وأمّا من الناس فلاّنه مبغض ظالم لهم ، فإنّ من أحبّ وقبح المكروه بإنسان ممّا أو لم يحبّ وصول خير إليه مبغض له . فإن كان هذا الإنسان ممن لم يتبرّه ولم يُسئ به فإنه مع ذلك ظالم له . وأيضاً فإنّ الحسود لم يزل عن الحاسد شيئاً ممّا هو في يديه ولا منعه من

(٢) في دفع الحسد ق — (٤) طباعاً : سقط ق — (٥) بمضاري ق — في الناس ق — ما يقع ق — من موافقتهم ل — لم يبروه ولم يسؤوه ق — (٦) باتفاق ق — فالحسد أمر ق — (٧) لا يجب و : سقط ق — شيئاً ... أحد : سقط ق — (٨) البتة ق — (٩) جداً لها ق — الحاسد ق — (١٠) كان : سقط ل — (١١) بوفاق الناس ممن ق — (١٢) من الله ق (مرتين) — (١٣) للخير الكلي ل — (١٥) ممن : سقط ل — (١٦) في يده ق

* أورد الكرماني هذا الفصل في القول السادس من الباب الأول من كتابه في غاية الاختصار

بلوغ شيء كان يقدر عليه ولا استعان به على شيء من أمره . وإذا كان ذلك كذلك فما هو — أعني المحسود — إلا بمنزلة سائر من نال خيراً وبلغ أمنيته من الناس الغائبين عن الحاسد . فكيف لا يحسد من بالهند والصين ؟ فإن كان لا يحسد من أجل غيبتهم عنه فليصورهم بأحوالهم وما ينقلبون فيه من نعمهم . فإن كان مُحسداً أو جنوناً أن يحزن لما نال هؤلاء وبلغوا من أمانتهم فإن مُحسداً مثله الحزن والاعتماد لما نال من محضرته ، إذ كانوا بمنزلة الغيب عنه في أنهم لم يسلبوه شيئاً مما في يديه ولا منعه بلوغ شيء كان يقدر عليه ولا استعانوا على أمر من أمورهم به . وليس بينهم وبين الغيب عنه فرق إلا في مشاهدة الحاسد أحوالهم التي يمكن تصور مثلها من الغيب عنه ويعلم ويستيقن أنهم منها في مثل ما هم فيه

وقد يغلط بعض الناس في حد الحسد حتى إنهم يسمون بالحسد قوماً إنما يكرهون الخير لمن عليهم منهم في إصابتهم ذلك بعض المضار والمؤن . وليس ينبغي أن يسمى ولا واحد من هؤلاء حاسداً ، بل ينبغي أن يسمى الحاسد مطلقاً من اغتم من خير يناله غيره من حيث لا مضرة عليه منه البتة ، ويسمى بليغ الحسد من اغتم من خير يناله غيره وإن كان له في ذلك نفع ما . فأما إذا جاءت المؤن والمضار فإنها تحدث في النفس عداوة بمقدارها لا حسداً . ومثل هذا من

(١) ولا استعان ... أمره : سقط — ولا استعان ، صحتا : وعلى الاستعانة ل (راجع س ٧) — ذلك : سقط ل — (٢) بمنزلة من ناله خير ق — وقد بلغ ق — (٣) عن الحسد ق — في الهند ق — (٤) عن عينه ق — (٥) فإن وجب أن لا يحزن ل نال هؤلاء وبلغوا من أمانتهم فإن الواجب أن لا يحزن ولا يتم ل نال من محضرته ق — (٦) الغائب عنه ق (كذا دائماً) — (٧) في يده ق — (٨) من الأمور ق — الغيب عنه ل — (٩) أن يصوروا ق — (١٢) لمن هو عليهم ق — (١٣) الحاسد المطلق ك — (١٤-١٥) من حيث ... غيره : سقط ل — ويسمى بليغ ... غيره ك : سقط ل — (١٥) ما : سقط ل

* وردت هذه الجملة (حتى س ١٥ « نفع ما ») فيها التباسه الكرمانى من قول الرازى

التحاسد لا يكاد يكون إلا بين الأقرباء والمعارف . فإننا نرى
الرجل الغريب يملك أهل بلده ما ولا يكادون يمجدون في أنفسهم كراهة لذلك ،
٣ ثم يملكهم رجل من بلدهم فلا يكاد أن يتخلص ولا واحد منهم من كراهته
لذلك ، هذا على أنه ربما كان هذا الرجل المالك — أعني البلدي — أراف بهم
وأفكر إليهم من المالك الغريب . وإنما يؤثّر في هذا الباب من فرط محبتهم
٦ لأنفسهم ، وذلك أن كل واحد منهم من أجل حبه لنفسه يحب أن يكون سابقاً
إلى المراتب المرغوب فيها غير مسبوق إليها . فإذا هم رأوا من كان بالأمس معهم
اليوم سابقاً لهم مقدماً عليهم اختصوا لذلك وصعب واشتد عليهم سببه إناهم إليها ،
٩ ولم يرضهم منه تعطفه عليهم ولا إحسانه إليهم ، لأن أنفسهم متعلقة بالغاية مما
صار إليه هذا السابق لا غير لا يرضهم سواء ولا يستريحون دونه . وأما المالك
٥٥ ظ الغريب | فن أجل أنهم لم يشاهدوا حالته الأولى لا يتصورون كمال سببه لهم
١٢ وقضله عليهم فيكون ذلك أقلّ لنفسيهم وأسفهم . وقد ينبغي أن يرجع في مثل
هذا إلى العقل ونأمل في هذا الأمر ما أقول

أقول إنه ليس تحتق الحاسد وغيظه وبغضه لهذا الرجل الغريب السابق له
وجه في العدل بقّة ، وذلك أنه لم يمنع للمسبوق من المبادرة إلى المطلوب وإن
١٥ حصله وحلّ به دونه . وليس الخطأ الذي ناله هذا السابق شيئاً كان الحاسد أحقّ
به أو أحوج إليه ، فلا ينبغي إذاً ولا يحقّ عليه بل ليحقّ على جدّه أو على

(١) يكاد : سقط ق — وبين المعارف ق — (٢) إن الرجل الغريب سيمالك ق —
(٣) يكادون : سقط ق — (٤-٣) ثم ... لك : سقط ل — (٤) هذا : سقط ق —
(٥) وانظر لهم ل — وإنما يؤثّر ق — من كثرة محبتهم ق — (٦) إلى للزوب فيه ...
إليه ق — (٨) واشتد : سقط ق — سبوقه ق — إليها ، صحتنا : إليه ل ، سقط ق —
(٩) مما : التي ق — (١٠) دونها ق — (١١) الغريب منهم ق — يشاهدوه ولا حالته
ق — لهم : سقط ل — (١٤) وأقول ق — (١٥) في المناوأة ل — أن يحصله وعطى
به دونه ق — (١٧) إذاً : سقط ق

- تراخيه ، فإن أحدهما هو الذي حرّمه وأقعدّه عن بلوغ أمله . مع أنه إذا كان هذا السابق أخاً أو ابن عم أو قريباً أو معرفة أو بلدنياً كان أصلح للحاسد وكان أرجى لخيره وآمن من شرّه ، إذ بينهما وصلة التخنن وهي وصلة طبيعية وكيدة .^٢
- وأيضاً فإنه إذا كان لا بد أن يكون في الناس الرؤساء والملوك والمُتروَن والمُكثرون ولم يكن الحاسد ممن يؤمل ويرجو أن يصير ما هو لهم إليه أو إلى من إذا صار إليه انتفع هو به فليس لكرهيته أن يبقى عليه وجه في العقل^٦ بته ، لأنه سواء عليه بقى فيهم أو صار إلى غيرهم ممن حاله في عدم انتفاعه بهم حاله وأيضاً فنقول : * إن العاقل قد يزُم بصيرة نفسه الناطقة وقوة نفسه النفسية نفسه البهيمية حتى يردعها من إصابة الأشياء اللذيذة الشهية فضلاً عما لا شهوة ولا لذة فيه ، وفيه مع ذلك مضرة النفس والبدن جميعاً . وأقول : إن الحسد ممّا لا لذة فيه ، وإن كان فيه منها شيء فإنه أقلّ كثيراً من سائر الأشياء من اللذات ، وهو مضّر بالنفس والجسد . أمّا بالنفس فلأنه يذهلها ويغرب^{١٢} فكرها ويشغلها حتى لا تفريغ للتصرف فيما يعود نفعه على الجسد وغلبها لما يعرض معه للنفس من العوارض الرديّة ، مثل طول الحزن والهم والفكر . وأمّا بالجسد فلأنه يعرض له عند حدوث هذه الأعراض للنفس طول السهر^{١٥} وسوء الاعتناء ، ويُعقب ذلك رداءة اللون وسوء السحنة | وفساد المزاج . وإذا كان العاقل يزُم بعقله الهوى — المقرّب إليه الشهوات اللذيذة بعد أن تكون ممّا يُعقب مضرة — فأولى به وأولى أن يجتهد في محو هذا العارض عن نفسه ونسيانه^{١٨}

(١) وأبعد عن ق — (٣) أرجا ل ق — (٤) لم يكن بد من أن ق — (٥) أو يرجو ق — يصير إلى ما هو لهم ق — (٦) لكرامية ل — عليهم ق — (٨) فانا هول ق — (١١) من سائر اللذات ق — (١٢) يدمشها ق — (١٣) ويغفله ق — (١٥) فانه ق ، فلما ك — (١٧) للقرن ل ق — فيما يعقب ك — (١٨) فالأولى به أن ق

* أورد الكرماني هذا الفصل (إلى ص ٥٢ س ١ « بياله ») فيما اقتبسه من قول الرازي

والإضراب عنه وترك الفكر فيه متى خطر بباله . وأيضاً فإن الحسد نعيم العون
والمنتقم من الحاسد المحسود ، وذلك أنه يذبح همّه وغمّه ويذهل عقله ويعدّب
جسده ويوهن ياشغال نفسه وإضعاف جسده كيده للمحسود وسعيه عليه إن
دام ذلك . فأى رأى هو أولى بالتسفيه والترذيل من الذى لا يجلب على صاحبه إلا
ضرراً بأوى سلاح أحق وأولى بالاطراح من الذى هو جنة للعنوّ وجارح للحامل ؟
٦ * وأيضاً فإنّ مما يحمر الحسد عن النفس ويسهل ويُطيب لها الإقلاع عنه
أن يتأمل العاقل أحوال الناس — فى ترقّيهـم فى المراتب ووصولهم إلى المطالب —
وأحوالهم ممّا صاروا إليه من هذين البابين ، ويُجيد التثبت فيه على ما نحن
٩ ذا كروه هاهنا ، فإنه سيهجم منه على أن حالة المحسود عند نفسه خلافها عند
الحاسد ، وأن ما يتصوره الحاسد من عظمها وجلالتها ونهاية غبطة المحسود
وتمتّعها بها ليس كذلك . أقول : إن الإنسان لا يزال يستعظم الحالة ويستعجلها
١٢ ويودّ ويتمنى بلوغها والوصول إليها ، ويرى بل لا يشك أن الذين قد * نالوها
ويلغونها هم فى غاية الاغتياب والاستمتاع بها ، حتى إذا بلغها ونالها لم يفرح
ولم يُترّ بها إلاّ مديدة يسيرة بقدر ما يستقرّ فيها ويتمكّن منها ويُعرف بها ،
١٥ ويكون هذه المديدة عند نفسه مسعوداً مقتبلاً بها ، حتى إذا حصلت له هذه
الحالة — المتمتأة كانت — واستحکم كونه فيها ومليكه لها ومعرفة الناس له

(٧) للمحسود من الحاسد — (٣-٤) ان رام ذلك وای ل — (٥) أحق و : سقط

(٧) إلى المراتب ق — (٨) وفى أحوالهم ل — ممّا صار إليه ك — وفى أحوالهم ... باین :

سقط ق — (٩) فأكرون ك — هاهنا أقول إن المحسود عند نفسه ق — (١٠) يتصورها

من عظمها ل — (١١) وأقول ل — (١٢) وحتى : سقط ل — (١٣) م : سقط ل —

(١٥) مسوداً : سقط ل — هذه : سقط ل

* استأثمت هنا رواية الكرماني وهي تصل إلى س ١١ (« كذلك »)

* استأثمت هاهنا رواية نسخة ف بيد سقط عدة ورقات منها ، راجع س ٢٣ من ٧

بها تحتم نفسه إلى ما هو فوقها وتعلقت أمنيته بما هو أعلى منها ، فاستقل واسترذل حالته التي هو فيها التي قد كانت من قبل غاية وأمله ، وصار بين هيم وخوف : أما الخوف فمن النزول عن الدرجة التي نالها وحصلها ، وأما^٢ الملم فبأنه يقدّر بلوغها . فلا يزال متفتّحاً لها متنهضاً بها زارياً عليها ، متعب الفكر والجسد في إعمال الحيلة | للتنقل عنها والترقي منها إلى ما سواها ،^{٥٦} ظ ثم تكون حالته في الثانية كذلك وفي الثالثة إن بلغها وفي كل ما نال ووصل إليه^١ منها . وإذا كان الأمر كذلك فيحق على العاقل أن لا يحسد أحداً على فضل من دُنِيَ ناله عما يستغنى عنه في إقامة العيش ، وأن لا يظن أن أصحاب الفضل فيها والإكثار منها لهم من فضل الراحة واللذة بحسب ما عندهم من فضل عروض الدنيا . وذلك أن هؤلاء لمطلولة هذه الحال ودوامها يصيرون — بعد الراحة واللذة ودوامها — إلى أن لا يلتذوها ، لأنها تصير عندهم بمنزلة الشيء الطبيعي الاضطرابي في بقاء العيش ، فيقرب من أجل ذلك التذائم بها من التذاكل^{١٢} في حالة بحالته المعتادة . وكذلك تكون قضيتهم في قلة الراحة ، وذلك أنه من أجل أنهم لا يزالون يُجدّين منكشّين في الترقّي والعلو إلى ما فوقهم يُقلّ راحتهم ، حتى إنها ربما كانت أقلّ من راحة من هو دونهم ، ولا ربما بل هي في أكثر^{١٥} الأمور دائماً أبداً كذلك . فإذا لاحظ العاقل هذه المعاني وتأملها آخذاً فيها بعقله طارحاً لهواه علم أن الغاية التي يمكن بلوغها من لذّة العيش وراحته

(١) هو : سقط قف — (٢) قد : سقط قف — (٣) وحلها قف — وأما الملم والم قف —
(٤) فيالذي قف — بلوغها : سقط ل — لها متنهضاً : سقط قف — مزياً قف —
(٥) متكوب الجسم والفكر قف — (٦) يكون كذلك حالته في هذه الثانية وفي قف —
(٧) فضل ل — (٨ - ٩) الفضل والابتزاز منها قف — (٩ - ١٠) لهم من ... ودوامها :
سقط قف — (١٠ - ١١) بعد ... ودوامها : سقط ل — يلووها قف —
(١٣) يكون قصدهم قف — (١٤) ما فوق قف — (١٥) لا بل ربما هي قف —
أكثر الأحوال قف — (١٦) دائماً أبداً : سقط قف — آخذاً فيها : سقط قف

هي الكفاف ، وأن ما فوقه من أحوال المعاش مقارب في ذلك بعضه لبعض ، بل للكفاف دائماً فضل الراحة عليها . فأى وجهٍ للتحاسد إلا الجهل بها واتباع الهوى دون العقل فيها . وفيما ذكرنا من هذا الباب أيضاً كفاية ، فلنقل الآن في الغضب *

- (١) هو الكفاف ق ف — وما فوقه ل — مقارنة ق ف — بعضاً لبعض ق ف —
 (٢) والكفاف ق ف ، والكفاف بل الكفاف ل — وأى ق ف — (٣) ذكرناه في ق ف (٣ - ٤) فلنقل . . . الغضب : سقط ق ف

* قال الكرمانى في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل السابع في الحسد قول يجرى — في امتناع وقوع الانتفاع في الغرض المقصود بالكتاب ، بركوله الأمر في نحو الحسد عن النفس إليها — يجرى غيره من سابقه وتاليه ، لا يخلق به طبٌ لعجز النفس عن القيام بما وكله إليها من الاجتهاد في نحو الحسد وغيره من الأمور التي هي منها كالأعمال عن ذاتها وإيادها منها . وأنى يتمّ للنفس إياد ذلك وأمثاله عن ذاتها ، ولها قدرة ممنوحة وآلة موهوبة عوناً لها على ما تريد وتتهواه ، كالعين تبصر بها الموجودات المشتهية المرغوب فيها من ما كوله شيء ، وميلوس حسن مطلوب ، ومركوب حسن فيه مرغوب ، وكالأذن تسمع بها الأصوات الطيبة والألحان الشجية والنغمه المطربة ، وكالأبصار تدرك به النسيم الطيب والروائح العطرة ، وكالشم تدرك به المنافع الطيبة والأطعمة اللذيذة ، وكالبصر تدرك بها الحيوة والنسمة . وكيف يصور في النفس شعور عن طلب هذه الأمور كما قلنا ، وأمرها فيها نافذ مستمر على نظام بحسب اختيارها ، فلا تطلبها ولا تتناها ولا تحسد الغير عليها إن عجزت عن تحولها وتحصيلها ، كذاً إلا يات من خارجها — كما قلنا — يمنع ويغير ويمنع ويهدى . هذا والخطأ الأكبر سميت النفس عقلاً ، وليست كذلك ، وإنما يقال على النفس إنها عقل لا لأنها عاقله ذاتها ، بل لكونها بالقوة عقلاً . وإذا استغذت للعالم الإلهية وأقامت المناسك المبررة فعلت ذاتها من اتباع مواها استغذت أن تكون عاقله . فأما وهي تاتية لغواها ، حجة مرادها ولنزاهها ، فهي في الرتبة القائمة لم أن تثبت في العلم والعدل . ثم بركوله الأمر في سلب ذاتها الرذائل التي هي منها كالأعمال إلى ذاتها ، وهي خالية مما يكون باعثاً لها من ذاتها على تلك الأمور الجبوة عليها . ثم عدّه ما هو طبٌ جبانى — يذكره ما يورث الحسد من الفم والحزن اللذين يورثان السهر وسوء المزاج ورداءة اللون بحسب ما ذكره — فيما يكون طباً روحانياً ، وكان يكون كذلك لو قال « ما يحدث في النفس بالحسد من الأمور التي تضرها في ذاتها ما يوازن السهر وسوء المزاج ورداءة اللون وغير ذلك في الجسم » على ما مرهه . ولم يذكر شيئاً من ذلك ، فليس طب روحانى ، فهو الخطأ

الفصل الثاني

في دفع الغضب *

- ٣ إن الغضب جعل في الحيوان ليكون له به انتقام من المؤذي . وهذا العارض إذا أفرط وجاوز حده حتى يفقد معه العقل فرمما كانت نكاته في الغاضب وإبلاغه إليه المضرة أشد وأكثر منها في المغضوب عليه . ومن أجل ذلك ينبغي للماقل أن يكثر تذكّر أحوال من أدى به غضبه إلى أمور مكروهة في عاجل الأمر وآجله ، ويأخذ نفسه بتصورها في حال غضبه . فإن كثيراً ممن يغضب ربما لكم ولعلم وطلع ، تجلب بذلك من الألم على نفسه | أكثر مما نال به من المغضوب عليه . ولقد رأيت من لكم رجلاً على فكه فكسر أصابعه حتى مكث يماجلها شهراً ، ولم يزل المملوك كثر أذى . ورأيت من استشاط وصاح ففشت الدم مكانه ، وأدى به ذلك إلى السيل وصار سبب موته . وتلقنا أخباراً أناس نالوا أهاليهم وأولادهم ومن يبر عليهم في وقت غضبهم بما طالت ندامتهم عليه ، وربما لم يستدركوه آخر محرم . وقد ذكر جالينوس أن والدته كانت تخب بغيباً على القفل فتصنه إذا تعسر عليها فتحه . ولعمري إنه ليس بين من قد افكر والروية في حال غضبه وبين المجنون كبير فرق . فإن الإنسان إذا أكثر تذكّر أمثال هذه الأحوال في حال سلامته كان أحرى أن يتصورها في وقت غضبه .

(٢) في الغضب ل — (٣) لها به ق ف — (٤) حتى يندق ف — (٥) المضرة ك: سقط ل ق ف — (٦) من تد إذا به الغضب ق ف — (٨) لكم أو تلح ق ف — (٩) وقد ق ف ، قد ل — على رأسه ق ف — حتى يجي ق ف ، فكث ل — (١٠) يماجلها مدة ل — للملكوم من الأذى مثل ما ناله ق ف — ورأيت أيضاً ق ف — (١١) وأناه فك ل — أخبر قوم ل — (١٢) نالوا من تذيب أهاليهم ... ما طالت ق ف — عليه وبما ل ل — (١٣) أعمارهم ق ف — (١٤-١٣) وقد ... فحسه: سقط ف — فيها: سقطك — (١٥) إنا فكروا كثر ق ف — إذا تذكّر

* ورد هذا الفصل بتمامه في القول السادس من الباب الأول من كتاب السكراني ، واعتبر منه ابن الجوزي في كتابه « الطب الروحاني » (راجع توضيحاته ٤)

وينبغي أن يعلم أن الذين كان منهم مثل هذه الأفعال القبيحة في وقت غضبهم إنما أثروا من قد عوقلهم في ذلك الوقت : فيأخذ نفسه بأن لا يكون منه في وقت غضبه فعل إلا بعد الفكر والروية فيه ، لئلا ينكس نفسه من حيث يروم إنكساره غيره ، ولا يشارك البهائم في إطلاق الفعل من غير روية . وينبغي أن يكون في وقت المعاقبة برياً من أربع خلال : الكبر والبغض للمعاقب ومن ضدي هذين ، فإن الأولين يدعوان إلى أن يكون الانتقام والعقوبة مجاوزين لمقدار الجناية ، والآخرين إلى أن يكونا مقصرين عنه . وإذا أخطر العاقلُ بياله هذه المعاني وأخذَ هواه باتباعها كان غضبه واثقاه بمقدار عدل ، وأمن أن يعود عليه منه ضررٌ في نفسه أو في جسده في عاجل أمره وآجله .

الفصل التاسع

في أطراح الكذب*

هذا أيضاً أحد العوارض الردية التي يدعو إليها الهوى . وذلك أن الإنسان لما كان يحب التكبر والترؤس من جميع الجهات وعلى كل الأحوال يحب أن يكون هو أبدأ المخير المعلم ، لما في ذلك من الفضل له على المخير المعلم . وقد قلنا إنه ينبغي للعقل أن لا يطلق هواه فيما يخاف أن يجلب عليه من بعد هماً وألماً .

(١-٣) وينبغي ... غضبه : سقطك — كانت منهم هذه ق ف — (٢) إنما أوتوا قف — (٣) فلا يحدث منه فعل إلا ك — ينكس في هه ل — أن ينكس غيره ق ف ، التكاية في غيره ل — (٤-٧) وينبغي ... عنه : سقط ق ف — (٦) والمعاقبة ك — (٨) واثقاه : سقط ق ف — وأمن من أن ل — (٩) وفي جسده ق ف — (١١) في الكذب ل — (١٣) يجب أن ل — (١٤) له : سقط ق ف — (١٥) وقد قلت ق ف

* أورد الكرمانى اجزاء هذا الفصل (إلى « صاحبك ذلك » ص ٧٧ س ١) في القول السادس من الباب الأول من كتابه وحسب بقبته

وندامة، ونجند الكذب يجلب على صاحبه ذلك، لأن المدمن للكذب المكثّر منه لا يكاد تخلّطه الفضيحة ولا يسلم منها، إمّا لمناقضته تكون منه لسوء ونسيان يحدّثان | له . وإمّا لم بعض من يحدّثه وإطلاعه من حديثه ذلك على خلاف ما ذكر . وليس يصيب الكذاب من الالتذاذ والاستمتاع بكذبه — ولو كذب عمره كله — ما يقارب فضلاً عما يوازي ما يدفع إليه — ولو مرة واحدة في عمره كله — من همّ الخجل والاستحياء عند اقتضاه واحتقار الناس واستغفارهم وتسفيهم وترذيلهم له وقلة ركونهم إليه وثقتهم به، إن كان عن نفسه عند نفسه مقداراً ولم يكن في غاية الحسة والدنلة . فإن مثل هذا لا ينبغي أن يعدّ في الناس فضلاً عن أن يكون يُصدّ بكلام يطمع به في صلاحه . ومن أجل أن أسباب الفضيحة في هذا المعنى ربما تأخرت كثيراً ما يفتر الجاهل بذلك، إلا أن العاقل ليس يورط نفسه فيما يخاف ألا يأمن معه الفضيحة، بل يستظهر ويأخذ بالحزم في ذلك

وأقول: إن الإخبار بما لا حقيقة له نوعان، فنوع منه يقصد به المخبر إلى أمر جميل مستحسن يكون له عند تكشف الخبر عنراً واضحاً نافعاً للمخبر، موجباً لأن يسوق ذلك الخبر إليه على ما ساقه إليه وإن لم يكن حقيقة كذلك . مثال ذلك أنه لو أن رجلاً علم من ملك ما أنه مزمع على قتل صاحب له في يوم

(١) صاحبه دلاً فإن ق ف — اللمن على الكذب ق ف — (٢) بهوق ق ف —
 (٣) بلم ق ف — (٤) ولا الاستمتاع ق ف — (٥) فضلاً عن أن يوازي ما ينسب إليه
 ق ف — (٦) الناس له ق ف — (٧-٨) وفتحهم ... فإن : سقط ق ف — (٨) ومثل هذا ينبغي
 أن لا يعدّ ق ف — (٩) يكون : سقط ق ف — بكلام يقطع به ق ف — (١٠) كثيراً...
 بذلك : سقط ق ف — (١١) لا يورط ق ف — فضيحة ق ف — (١٤) أمر جليل
 ق ف — له : سقط ل — انكشف ق ف — (١٥) موجب لبوق ق ف — ما سبق
 إليه ق ف — حقيقة ذلك ق ف (ولل صواب : « وإن لم تكن حقيقته كذلك ») — (١٦) أنه
 لو : سقط ق ف — من أمر ملك ما دله على قتل صاحبه ق ف

غير ، وأنه متى انقضى يومٌ غدير ظهر الملك على أمرٍ ما يوجب أن لا يقتل صاحبه هذا ، فجاء إلى صاحبه وأخبره أنه قد استخفى في منزله كنزاً وأنه يحتاج إلى معاونته ٢ عليه في يومٍ غير ، فأخذ به إلى منزله فلم يزل يومه ذلك يملكه بل يُكَيِّدُه بالخبر والبحث عن ذلك الكنز ، حتى إذا انقضى ذلك اليوم وظهر التلّك على ما ظهر عليه أخبره حينئذٍ بالامر على حقيقته . أقول إن هذا الرجل وإن كان قد أخبر صاحبه أولاً بما لا حقيقة له فليس في ذلك بمذموم ولا عند تكشف الخبر على خلاف ما حكا بمقتض ، إذ كان قد قصد به إلى أمر جميل جليل نافع للمخبر . فهذا وما أشبهه ونحوه من الإخبار بما لا حقيقة له لا يُعَيِّب صاحبه فضيحة ولا مذمة ١ ولا ندامة بل تُشكر أو تثله جيلاً . وأمّا النوع الثاني العديم لهذا الغرض ففي كشفه الفضيحة والمنمة . أمّا الفضيحة فإذا لم يكن على المخبر من ذلك ضررٌ بته ، كرجل حكى لصاحبه أنه عاين بمدينة كذا وكذا حيواناً أو جوهراً ١٢ أو نباتاً من حالته وقصته كذا وكذا ، بما لا حقيقة له ولا يقصد به الكذبون إلا إلى التعجب منه فقط . وأمّا المنمة فإذا جلب على المخبر مع ذلك ضرراً ، كرجل حكى لصاحبه عن ملكٍ بلامٍ ما شاسعة رغبة في قرّبه وتوقّفاً إليه ، وحقق في نفسه أنه إن احتمل إليه وسار نحوه نال منه مكان كذا ومرتبة كذا ، وإنما فعل ذلك لينال شيئاً مما يُخلفه ، حتى إذا تمّنى صاحبه وتعمّل واجتهد فورد على ذلك الملك لم يجد لشيءٍ من ذلك حقيقةً ، ووجد حنقاً مُغضباً عليه فأتى على

(١) ما : سقط ق ف — (٢) هنا : سقط ق ف — إلى صاحبه هنا ق ف —
(٣) ويكده ق ف — (٦) صاحبه أولاً : سقط ق ف — فليس هو ق ف — (٧) جليل : سقط ق ف — (٩) ولا ندامة ... جيلاً : سقط ق ف — العديم لهذا الغرض : سقط ق ف —
(١٢) الكنايون به ق ف — (١٣) إلا ليتعجب التلّس به فقط ق ف — فإذا حدث ... ضرر ق ف — (١٤) شاسعة رغبة في : سقط ق ف — قرّبه وتوقّفه وحقق ق ف —
(١٥) كذا وكذا ق ف (مرتين) — (١٧) ونحا على نفسه ف ، ولبأ على نفسه ق

نفسه . على أن الأول بأن يسمى كاذباً وجُتنب ويحترس منه من كذب لا
لأمر اضطرُّ إليه ولا مطلب عظيم ينال به ، فإن من استحسّن الكذب وأقدم
عليه لأغراض دتّة خبيسة كان أخرى وأولى به عند الأغراض العظيمة الجليلة* ٣

الفصل العاشر

في البخل*

إنّ هذا العارض ليس يمكننا أن نقول إنه من عوارض الهوى ياطلاق .
وذلك أنا نجد قوماً يدعوهم إلى التمسك والتحفظ بما في أيديهم فرطُ خوفهم من
الفقر . وبعدُ نظرهم في العواقب وشدة أخذهم منهم بالحزم في الاستعداد للنكبات
والتواكب ، ونجد آخرين يلدّون الإمساك لنفسه لا لشيء آخر ، ونجد من
السيّان الذين لم يستحكم فيهم الرويّة والفكر من يسخو بما معه لقرنائه من
السيّان ونجد منهم من ييخل به . فن أجل ذلك ينبغي أن يُقصد إلى مقاومة ما

(١) على أن الأول : سقط ق ف — كذا باق ف — (٢) الجلبّة الضيقة ق ف —
(٣) أنا وجدنا ق ف — والتحفّظ : سقط ل — إفراط ك — (٤) وبعد فكرم ق ف —
أخذم ل — (٥) وآخرين ق ف — في السيّان ل — (٦ - ٩) من السيّان ... الفكر :
سقط ق ف — (١٠) منهم ك : سقط ل ق ف — ومن أجل ك

* قال الكرمانى في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل التاسع في
الكذب قول لا تملق به فائدة . وكيف لا تكذب النفس وهي في كل أحوالها تامة هواها ،
طالبة نيل مرادها على أى حالة كانت وغالية من علم يغلها عن قول المحال فتكون صادقة . وما
ذكره من نفسه وكون أحدهما جائزاً مستحباً ، فلو كان يعلم مضرة الكذب بالنفس لا أجاز
ما أجاز . وهذا الصديق الذى هو فضيلة النفس ليس يكلى فيها ، فإنّ منه ما هو مضرة للنفس ،
كالبصية التى هي وإن كانت صدقاً فهو مسدود فيها يكون خارجاً في مراض ما يكون ذماً للغير ، فكيف
الكذب الذى هو الرذيلة !

* ورد اجتهاد هذا الفصل (جى) « الهوى سقط » من ٦٠ س (١) في القول السادس
من الباب الأول من كتاب الكرمانى .

كان من هذا العارض عن الهوى فقط ، وهو الذي إذا سُئِلَ صاحبه عن السبب
والعلة في إمساكه لم يجد في ذلك حجةً بينةً مقبولةً تُلِيّ عن عُذر واضح . لكن
٢ يكون جوابه ملزماً مرهناً مُلَجَّجاً مُشَبَّحاً . وقد سألتُ مرةً رجلاً من المُسَكِّين
عن السبب الداعي له إلى ذلك ، فأجابني بأجوبة من نحو ما ذكرتُ . وجعلت
أبين له فسادها وأنه ليس بما اعتلَّ به شيءٌ يوجب مقداراً ما كان عليه من
٦ الإمساك . وذلك أتى لم أسمه أن يهود من ماله بما بين عليه فضلاً عما يُحِيف
هـ ٨ به أو يحطه عن مرتبته في غناه ، فكان آخرُ جوابه أن قال هكذا أَحِبُّ | وكذا
أشتهى . فأعلته حينئذ أنه قد حاد عن حكم العقل إلى الهوى ، إذ كان ما يعتلَّ
٩ به ليس بقادح في الحالة الماجلة التي هو عليها ولا في الحزم والوثيقة والنظر في
العاقبة . ° فهذا المقدار من هذا العارض هو الذي ينبغي أن يُصَلَّحَ ولا يُفَارَّ

(١-٢) عن العلة والسبب في ف — (٣) مُشَبَّحاً : سقط في ف — (٤) فأجابني إلى ذلك بأجوبة
في ف — (٦) أن يهود عن رتبة غناه من ماله في ف — بما تبين عنه في ف — فضلاً من
أن يجب به عن رتبة غناه في ف — (٧) ومكنى اشتهى في ف — (٨) قد جاز من
في ف — (١٠) وهذا ل — من العارض في ف — أن يصلح أن لا يفلق الهوى وهو في ف

* وردت هذه الجملة (حتى «ولا عجزاً» ص ٦١ س ٤) فيها اتعبه الكرماني من قول الرازي
في هذا الفصل . وقال الكرماني ردّاً على كلام الرازي : منها قسمته البطل إلى ما منه من
أحكام الهوى وإلى ما منه من أحكام العقل ، وذلك محال . فإن تضبط النفس بما لها والبطل به
والفح عليه ليس إلاّ لا يوجبه هواها من التوَلُّ وطلب الاستكثار ليدنها وجسمها ، كتنوَلُّ
الغار والنمل والحفاحش وأمثالها ، لا لئلاها . ومنها تصوّره أنّ ما تضبط به النفس للعوادئ والأمن
من الفقر والتكبات هو الذي يوجبه العقل لئود للنفس على الذات ، وذلك محال باطل . فإنّ من
المعلوم أنّ الدخِر للثبكات والحنّ إنما تدخره النفس لدفع بلية وعلة من جسدها لا لدفع بلايا وأعدال
تضانية عنها ، وأنه لو كان ما كان لدفع ما يدفع عن الذات من علة تضانية لكانت لا تدخر
ولسكنت تطي وتفق في وجوه البرّ والمصالح الدينية المائد تقها على الذات ، ولا تخاف الفقر
كما لا يخاف ذو ديانة واعتماد على الموت ولا الفقر ولا يزال بما يصيب جسده من مكروه ،
كسراط وفتاغورس وأمثالها في زهدا من القدماء ، وكلّ بن أبي طالب ومسيّ بني ربه
المالين صلوات الله عليه الذي كان في صومه محتاجاً إلى ما يخطر عليه ، فكان له ولن في داره

- المهوى عليه ، وهو البخل بما لا يؤثر في الحالة الحاضرة انحطاطاً ولا فيما يرام بلوغه فيما بعد بالمال ضعفاً ولا مجزاً . فأما من كان له عُذرٌ بين واضح من أحد هذين البابين أو من كليهما فليس ما عرض له من الإمساك عن المهوى بل عن العقل والروية ، ولا ينبغي أن يزال عنه بل يزيد ويثبت عليه . وليس كل مُمسك يسوغ له أن يحتجّ بالباب الثاني من هذين البابين : وذلك أن من كان من الناس آيساً من أن يبلغ إمساكه رتبة أعلى وأجلّ من التي هو فيها — كمن كان في أواخر عمره أو في أقصى المراتب التي يمكن أن يبلغها مثله — فليس لاحتجاجه بالباب الثاني من هذين البابين وجهٌ بته

الفصل الحادى عشر

في دفع الفضل الضارّ من الفكر والمهم*

إن هذين العارضين وإن كانا عَرَضَيْنِ عَقْلَيْنِ فَإِنَّ فَرْطَهُمَا مَعَ مَا يَجْلِبُ مِنْ

(٤) بل يثبت عليه في ف — (٨) البتة في ف — (١٠) الفضل الضارّ من : سقط لك (راجع ص ١٧ س ٣) ، في قصد الضارّ من الفكر والمهم في ف — (١١) هذين العرضين في ف — إفراطهما ك

أفراس أربعة ليفطر عليها ، فجاءه المسكين واليتيم وترّصنا لسؤال يباب داره فدفع السكّل اليهما ولم يبال بجوعه وجوع من في داره طلباً لإصلاح ذاته بالإفاضة والإيثار والصدقة والنبذ ، وأبى ذرّ الضارّ الذي لا يبيت معه في داره ما يفضل عنه لقلة مبالته بالفقر ثم بالموت ، وأمثلهما من التأخيرين . وكيف يكون من البخل ما يكون محموداً ولا يوصف به ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا وصي مفضل ولا إمام موكل ولا عالم مكمل ؟ كلا ومنها تفويضه الأمر فيها وكله إلى النفس من مقاومة مواها في ذلك إلى كفايتها بذاتها ، وهل التضييق بالفتنات والشاح بها إلا ذات النفس التي لا تهوى ولا تختار إلا ذلك طلباً لاستدامة الذات والبقاء الطبيعي ؟

* ورد ابتداء هذا الفصل (حقن « و تنور » ص ٦٢ س ٨) في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى . وقال الكرمانى عند عهده لكلام الرازى : فمن المعلوم أن النفس إذا لم تفكر ولم تهتم بمصالح ذاتها من جهة باعث من خارجها ولم تغلب منه خوفت على ما يصلح جسدها هلكت وبطلت كأغصان أنواع الحيوان

الآلم والأذى ليس هو — في إقصادنا عن مطالبنا وقطينا دونها — بدون تقصيرهما
 عما ذكرنا قبل حيث ذكرنا إفراط فعل النفس الناطقة . ولذلك ينبغي أن يكون
 ٣ الماقل يُريح الجسدَ منهما وأن يُنيله من اللهو والسرور واللذة بقدر ما يبلغ له
 ما يصلحه ويحفظ عليه صحته لئلا يخور ويندّ وينك ويقطع بنا دون قصدنا .
 ومن أجل اختلاف طبائع الناس وعاداتهم تختلف مقادير احتمال الفكر والمهم
 ٤ فيهم ، فبعضٌ يحتمل الكثيرَ منهما من غير أن يُغيرَ ذلك به ، وبعضٌ لا يحتمل .
 فينبغي أن يُتفقد ذلك ويُتدارك قبل أن يعظم وأن تُدرج إلى الازدياد منه
 ما أمكن ، فإنّ المادة تُعين على ذلك وتقوى عليه . وبالجملة فإنه ينبغي أن يكون
 ٥ نيلنا وإصابتنا من اللهو والسرور واللذة لا أنها لها لنفسها ، بل لكي تتجدد وتقوى
 به على الصبر في فكرنا وهمنا اللذين بهما نبلغ مطالبنا . فإنه كما أن قصَدَ الرجل
 السائر في إغلاف دابته ليس إلى أن يُنيلها لذتها بل إلى أن | يقوّمها على بلوغ
 ١٢ مكانه ومستقرّه ، فكذلك ينبغي أن يكون حالنا في الاشتغال بمصالح أجسادنا .
 فإنه إذا فعلنا ذلك وقدرناه هذا التقدير بلغنا مطالبنا في أسرع الأوقات التي يمكن
 في مثلها بلوغها ، ولم نكن كالذي أهلك راحته قبل بلوغه أرضه التي يؤمّها بالحل
 ١٥ عليها والخرق بها ، ولا كالذي شغل يأسها وإحسانها حتى فاته الوقت الذي
 كان ينبغي أن يكون قد وصل فيه إلى موضعه ومستقرّه . وسنأتي في ذلك بمثل
 آخر ، أقول : لو أن رجلاً أحبّ علم الفلسفة وآثرها حتى جعلها همه وشغل

(١-٢) ليس ... الناطقة : غير محمود في ف — هو : سقط ك — (٢-٣) يكون الماقل :
 سقط في ف — (٤) وينك : سقط في ف — (٥) اختلف في ف — (٦) الكثير منها ل
 في ف — (٧) يحفظ ذلك : سقط في ف — (٨) لا لها اعضا اعنى الابدان في ف —
 (٩-١٠) وهوى به الفدر في ف — مطلبنا في ف — (١١) ليس أن في ف —
 بل لكي في ف — (١٢) في الاستعمال لمصالح في ف — (١٣) فانا إذا في ف —
 (١٤) التي أمها في ف — (١٥-١٦) ولا كالذي ... مسطره : سقط في ف —
 (١٧) أقول لو : سقط في ف — واشغل في ف

- بها فكره ، ثم رام أن يبلغ منها ما بلغ سقراطيس وفلاطن وأرسطاطاليس
وثوفرستس وأوديسس وخروسيبس وثامسطيس واسكندروس في مدة سنة
مكثاً ، فأدام الفكرَ والنظرَ وأقلَّ الغناء والراحة — ومما يقع ذلك ضرورة^٣
دوامُ السهر — ، أقول إن هذا الرجل يقع إلى الوسواس والمالتخوليا وإلى
الديق والذبول قبل مضي تمام هذه المدة وقبل أن يقارب هؤلاء الذين ذكرناهم .
وأقول لو أن رجلاً آخر أحب أيضاً استكمال علم الفلسفة على أنه إنما ينظر فيها^٦
في الوقت بعد الوقت إذا فرغ من أشغاله ومل من لذاته وشهوته ، فإذا عرض
له أدنى شغلٍ أو تحرّكت فيه أدنى شهوة ترك النظر وعاد فيما كان فيه أولاً ،
أقول إن هذا الرجل لا يستكمل علم الفلسفة في عمره ولا يقارب ذلك ولا^١
يدانيه . فقد عديم هذان الرجلان مطلوبهما ، أحدهما من جهة الإفراط والآخر
من جهة التقصير . ومن أجل ذلك ينبغي أن نعتدل في فكرنا ومهملنا التي نروم
بها بلوغ مطالبنا لنبلغها ولا نعدمها من قبل تقصير أو إفراط^{١٢}

الفصل الثاني عشر

في دفع النّم

- إنّ الهوى إذا تصوّر بالعقل فقدّ الموافق المحبوب عرّض فيه النّم . ونحتاج^{١٥}
في بيان أنّ النّم عرّض عقليّ أو هوائيّ إلى كلامٍ فيه فضلٌ طويلٌ ودقّة .

(١) وفلاطن ق ف — (٢) وأوديسس ... وارسكندروس : سقط ق ف — (٣) فإذا دام
ل — والراحة ودوام السهر ق ف — (٤) يقع ق ف — (٥) تمام : سقط ق ف — (٦)
وأقول لو أن : سقط ق ف — ورجل آخر يجب علم الفلسفة واستكماله إلا أنه ينظر في
المواقب وبعد الوقت ق ف — (٧) لذته وشهوته ق ف — (٨) الرجل : سقط ل — في عمره :
سقط ق ف — (٩) نروم : سقط ل — (١٠) مطلوبنا لنبلغه ولا نعدمه ق ف — ولا
إفراط ق ف — (١١) بيان ذلك أن ق ف — إلى كلام ... دقة : سقط ق ف

وقد ضمتنا في أول هذا الكتاب أن لا تتعلق فيه من الكلام إلا بما لا بد منه
في غرضه الذي أجريته إليه ، ومن قبل ذلك تتجاوز الكلام في هذا المعنى
٣ ونصير إلى ما هو المقصود المطلوب بكتابنا هذا ، على أنه قد يمكن من كان به
٥٩ ظ أدنى مسكة من علم الفلسفة أن يستنبط ويستخرج هذا المعنى من الرسم الذي
رسمنا به النعم في أول هذا الكلام ، إلا أننا نحن ندع ذلك وتتجاوز به إلى ما
٦ هو المطلوب بهذا الكتاب

فأقول : إنه * لما كان النعم يكدّر الفكر والعقل ويؤذي النفس والجسد
حقاً لنا أن نخال لصره ودفعه أو التقليل منه والتضيق له ما أمكن . وذلك
١ يكون من وجهين : أحدهما بالاحتباس منه قبل حدوثه لتلا يحدث أو يكون
ما يحدث أقل ما يمكن ، والآخر دفع ما قد حدث ونفيه إما كله وإما أكثر

(١) وقد ذكرنا في أول الكتاب ق ف — (٢) في الفرض ق ف — أجزنا به إليه
ق ف — (٨) والتقليل ق ف — (٩) من وجهين ق ف — يكون ما حدث منه ق ف —
(١٠) دفع ما حدث منه ق ف

٢٠ هاهنا استأنف ما اقتبه الكرماني من هذا الفصل وتصل روايته إلى س ٦٥ س ٩
(« عند قدما ») . وقال الكرماني روي على الرازي : وقوله في الفصل الثاني عشر في دفع
النعم « إن الأكثر غمّاً من كانت محبوباته وملكانه أكثر ، والأقل غمّاً من كانت محبوباته
ومغنياته أقل ، ومحسب كثرتها وقتها عند قدسه إلهاماً يكون غمه » وإن كان صحيحاً وخفياً صريحاً
فليس ما ينفع أو يكون طباً روحانياً ، بمجرد قوله ينشأ للنفس على قطع موادّ المسموم والسموم
عنها بالامتناع عن الجمع والتمول ، مع العلم بهجتها عن مخالفة ذاتها فيما تهووه وقلة إمكانها الإساءة
عن استئصال ما تضره واستصواب ما تأبى وتضره ، كالكران الذي لا يفعل إلا ما يريد ولا
يتحسن إلا ما يفعله غير مفكر فيما يفعله فعله ، مع اليقين بأنها لو ملكت للمعرق لتأزعتها ذاتها
إلى أن تملك العرب على ما تقدم من القول على مثله . وإنما يكون طباً روحانياً ما كان فاعلاً
في ذات النفس ما يصير به فاعلة للذم تاركة ما يوجب هواها من الأمور الخائفة لأوامر الله في
مناسك دينه على ما نبهت كما وعدنا في صدر الكتاب . وما تضر غمّاً ملكاتها ومحبوباتها ما
حافظت على إلهامه مناسك الدين وسنته فبطلت فطناً تدور عليه في أضالها وأعماها ، فتكون لها
آلة في إصلاح ذاتها وعلمة آخرتها

ما يمكن منه والتقدم بالتحفظ لئلا يحدث أو ليقبل أو يضعف ما يحدث منه ،
وذلك يكون بتأمل هذه المعاني التي أنا ذاكرها

- أقول : إنه لما كانت المادة التي منها تتولد الغيوم إنما هي فقد المحبوبات ،
ولم يمكن أن لا تُعقد هذه المحبوبات لتداول الناس لها وكرور الكون والفساد
عليها ، وجب أن يكون أكثر الناس وأشدّهم غمّاً من كانت محبوباته أكثر
عدداً وكان لها أشدّ حُبّاً ، وأقلّ الناس غمّاً من كانت حاله بالضدّ من ذلك . فقد
ينبغي إنذا للعالم أن يقطع موادّ الغيوم عنه بالاستقلال من الأشياء التي يجلب
قدها غمّاً ، ولا يفتّر وينخدع بما معها — مادامت موجودة — من
الحلاوة ، بل يذكر ويصور المرارة المتجرّعة عند قدها
فإن قال قائل إن من توفّي اتخذ المحبوبات واقتناها خوفاً من النعم عند
قدها فقد استعمل غمّاً ، قيل له إنه وإن كان هذا المتوفّي المحترس قد استعمل
غمّاً فليس ما استعمله بمساوٍ لما خاف الوقوع فيه منه . وذلك أنه ليس اغتمام
من لا ولد له كإغتمام من أصيب بولده — هنا إن كان الرجل بمن يهتم بأن
لا يكون له ولد فضلاً عن غيره بمن لا يبالي ولا يعبأ بملك ولا يهتم له بنة —
ولا غم من لا معشوق له كغم من فقد معشوقه . وقد حكي عن بعض
الفلاسفة أنه قيل له لو اتخذت ولداً . فقال إني من السعي في إصلاح جسدي
هذا ونفسي هذه في مؤن وغوم لا يحوّام لي بها ، فكيف أضمر وأقرن إليها
مثلاً ؟ وسمعت امرأة عاقلة تقول إنها عاينت يوماً امرأة شديدة التحرق على

(٧) وذلك ك : سقط ق ف — ذاكرها إن شاء الله ق ف — (٣) جوده الق ف —
إنما هو ك — المحبوب ق ف — (٦) وهو لها ك — (٧) إنذا : سقط ق ف — (٨) ولا
ينخدع ويفتّر ق ف ، ولا ينخدع ك — (٩) يذكر و : سقط ق ف — ويجريها عند
ق ف — (١٠) يوق ق ف — (١١ - ١٢) قيل ... غمّاً : فناق ق ف — بماوى ما
ق ف — (١٤) ولا يرفع بملك ولا يهتم ل — بنة : سقط ق ف — (١٦) من الشغل ق ف
ف — (١٧) هسى هذه وجسدي هنا ق ف — وكيف ق ف — (١٨) إنها : سقط ق ف

وليد لها أُصِيبَتْ به وأنها تَوَقَّعت الدنوّ من زوجها خوفاً من أن تُرْزَقَ ولداً يُبْلَى
 ٢٩٠ فيه بمثل بلائها . ومن أجل أن وجودَ المحبوب | موافقٌ ملائمٌ للطبيعة وقدره
 ٣ عَظَمَ متافر لها صارت تُحسُّ من ألم فقد المحبوب ما لا تُحسُّ من لذّة وجوده .
 ولذلك صار الإنسان يكون صحيحاً مدةً طويلةً فلا يُحسُّ لصحته بلذّة ، فإن اعتلّ
 بعضُ أعضائه أحسَّ على المكان فيه بألم شديد . وكذلك تصير المحبوباتُ كلها
 ٦ عند الإنسان — إذا وجدها أو طالت صُحبَها له — في سقوط لذّة وجودها
 عنه ما دامت موجودةً له وحصولُ شدّة ألم فقدِها عليه إذا فقدَها . ومن أجل
 هذا لو أن رجلاً استمتع دهرًا طويلاً بأهلٍ وولَدٍ نفيسٍ ثم بُلِيَ بفقدِهما لأحسَّ
 ١ من التألُّمِ بذلك في يوم واحد وساعة واحدة ما يُفَضِّلُ ويأتى على لذّة إمتاعه
 ١٢ كان بهما . وذلك أن الطبيعة تحسب وتعدّ ذلك الاستمتاع الطويل كله حقاً
 واجباً لها ، بل تعدّه دون حقّها . وذلك أنها لا تغفل في تلك الحالة أيضاً من استقلال
 ما هي فيه وحبّ الريادة منه دائماً بلا نهاية حبّاً منها للذّة واشتياقاً إليها . وإذا
 كان الأمر على هذا — أعني أن يكون التلذُّذ والاستمتاع بالمحبوبات في حال
 وجودها مُعَوِّزاً مُنْطَبِئاً مُسْتَقِلّاً مُمَقَلّاً ، والحزنُ والتحرُّقُ والتلَطُّلُ عند
 ١٥ فقدِها متنبِّئاً مُسْتَكْتَرّاً مُؤَلِّماً مُتَلَفّاً — فما الرأى إلا طرْحُها بَتّة أو الاستقلال
 منها لتُعدم أو تَقَلَّ عواقِبُها الرديئة الجالبة للغوم المؤذية المُضْئِبة . فهذه أعلى
 المراتب في هذا الباب وأحسُّها لِمَوادِّ الغوم . ويتلوه في ذلك أن يتمثل
 ١٨ الرجلُ ويتصوّرُ فقدَ محبوباته ويُقيِّمُها في نفسه ووهيه ويعلم أنها ليس بما يمكن

(٣) بلائها ذلك ق ف — المحبوبات ق ف — (٢-٣) وقدره متافر لها ق ف — (٤) يكون :
 سقط ل — لذّة ق ف — (٥) منه ألماً شديداً ق ف — فذلك ق ف — (٧) من أجل ق
 ف — (١١) من الاستقلال لا ق ف — (١٢-١٣) إليها ... والاستمتاع : سقط ق
 ف — في المحبوبات ق ف — (١٥) حينئذ : سقط ق ف — مبلأ ل — (١٦) للصيغة ق
 ف — (١٨) ليست ق ف

أن تبقى وتدوم بحالها ، ولا يتخلو من تذكر ذلك منها وإخطار ذلك بباله فيها
وتصحيح العزم وشدة الجهد متى حدث ذلك بها . فَإِنَّ ذلك تمرينٌ وتدريبٌ
ورياضة وتقوية للنفس على قلة الجزع عند حدوث المصائب ، لِقَلَّة ما كان من ٢
اعتياده وثيقته وركونه إلى بقاء محبوباته في حال وجودها وَلِكثْرَةِ ما مثل
لنفس وعودها وأنسها بتصور المصائب قبل حدوثها . وفي مثل هذا المعنى
يقول الشاعر

يصور ذو الحزم في نفسه مصائبه قبل أن تنزلا
فإن نزلت بفتنة لم تُرْعِه لما كان في نفسه مثلاً
رأى الأمر يُفضى إلى آخرٍ فصيرَ آخره أولاً | ٦٠ ظ
فإن كان هذا الإنسان في غاية الفشالة ومُفْرِطِ الميل مع الهوى واللذة
ولا يثق من نفسه باستعمال شيء من هذين البابين فليس إلا أن يحتمل أن يفرد
من محبوباته بواحدة يزيلها منزلة ما لا بد منه وما ليس غيره ، بل يَقِرُّ إليها ١٢
ويتخذ منها ما ينوب — أو يقارب أن ينوب — عن مفقود إن فقد منها ،
فإنه بهذا الوجه يمكن أن لا يفرط حزنه واغتمامه بأي واحدٍ فقد منها . فهذه
جملة ما يُحتسب به من كون الغم ووقوعه . فأما ما يدفع به أو يقلل منه إذا كان ١٥
ووقع فإنما قائلون فيه منذ الآن

فنقول : إن العاقل إذا تفقّد ونظر فيما يعتوره الكونُ والفسادُ من هذا العالم
ورأى أن عنصرها عنصرٌ مستحيل متحلٍّ سيال لا ثباتَ لشيء منه ولا دوامَ له ١٨

(٢) الزم على شدة الجسد ق ف — (٣) على قوة ق ف — (٤) اعتداده وركونه
وتلقته ق ف — (٥) وآنسا : سقط ق ف — (٦) يقول بعضهم ق ف — (٧) يتل ذو
ق ف — (١٠) هذا : سقط ق ف — الصالة ق ، الصالة ف — (١١) شيء من هذه
فليس ق ف — يحتمل التفرد من ق ف — (١٣) منها ما يجرب أو ينوب عن ق ف —
(١٤) واغلبه . . . منها : سقط ق ف — (١٥) فلما ما ذكرناه ما يدفع به ق ف —
(١٧) فيما يقلل الكون ق ف — (١٨) أن عنصره مستحيل متحلل ق ف

بالشخصية ، بل كلها زائل دائر مستحيل فاسد مضطرب ، فلا ينبغي أن يستكثر
 ويستعظم ويستقطع ما سلب منه وفُجِعَ به منها ، بل يجب عليه أن يعدَّ مَدَّةَ بقاءها
 ٢ له فضلاً ، وما استمتع به من ذلك رجباً ، إذ كان فناؤها وزوالها كائناً لا محالة ،
 ولا يعظم ويكبر ذلك عليه وقت كونه إذ كان شيئاً لا بدَّ أن يعرض فيها .
 فإنه متى أحبَّ دوامَ بقاءها فقد رلم ما لا يمكن وجوده لها ، ومن أحبَّ ما
 ٦ لا يمكن وجوده كان جالِباً بذلك النعم إلى نفسه ومائلاً عن عقله إلى هواه .
 وأيضاً فإنَّ فقدَ الأشياء التي ليست بأُضْطَرَّازِيَّة في بقاء الحياة ليس يندوم له النعم
 بها والحزن عليها ، لكن يسرع منها البديلُ وعنها التائب ويُعقب ذلك السلوة
 ٩ عنها والنسيان لها ، فترجع العيشة وتعود الحالةُ إلى ما كانت عليه قبل المصيبة .
 فكم رأينا من أُصيبَ بعظيم المصائب وفادحها راجعاً إلى ما لم يزل عليه قبل
 مصابه ملتئماً بميشه معتبطاً بحاله . فلذلك ينبغي للمائل أن يذكر النفس في حال
 ١٢ المصيبة بما تَوَوَّل وترجع إليه من هذه الحالة ويعرضه عليها ويشوقها إليه
 ويحتلب ما يشغل ويلهى أكثر ما يمكن لئلا يسرع الخروج منها إلى هذه الحالة .
 وأيضاً فإنَّ تذكُّره كثرة المشاركين له في المصائب وأنه لا يكاد يمرّ منها أحدٌ
 وتذكُّر حالهم بعدُ وأبواب سلواتهم وحالاته وسلواته نفسه عن مصائب —
 ١٦١ إن كانت تقدّمت له — مما يخفف ويسكن من عادية النعم . وأيضاً فإنه إن كان
 أكثر الناس وأشدُّهم غمّاً من كانت محبوباته أكثر عدداً وكان لها أشدُّ حُبّاً

(١) بالحقبة بل ق ف — بل كل منها ق ف — دائر متحل مضطرب ق ف — ينبغي له ق
 ف — (٣) استمتع وملكه منها رجباً ق ف — وزوالها قبل ذلك ممكناً ولا يعظم ق ف —
 (٤) ذلك شيئاً لا بد منه أن ق ف — (٥) فاته من ق ف — (٧) له : سقط ق ف —
 (٨) وعنها التائب : سقط ق ف — (١٠) فكم قد رأينا ق ف — فساد رجباً ق ف —
 (١١) متلذذاً ق ف — فكذلك ق ف — (١٢) ويشوقها اليق ق ف — (١٣) بأكثر ق ف —
 منها : سقط ق ف — (١٦) ويكسر من ق ف —

فإنه ليس من واحد يفقد منها إلا وفقد من النعم على مقداره، بل يرجع نفسه من هم دائم وخوف عليه منتظر : ويحدث له وجرة وجلد على ما يحدث منها بعد ، فقد جرّ نفعاً نفعاً وإن كان الهوى لذلك كارهاً ، فاكتسب راحة وإن كان متذوقها مرّاً . وفي مثل هذه المعاني يقول الشاعر

لعمري كئن كنّا فقدناك سيّداً وكهفاً له طالّ التحزُّنُ والهلُّعُ

- لقد جرّ نفعاً فقدنا لك أننا أمنا على كل الرّزايا من الجزع ٦
- فأما ما يعتصم به المؤثر لا يتابع ما يدعوّه إليه عقله وتجنّب ما يدعوّه إليه هواه ؛ التأمّ المسكوك والضابط لنفسه من النعم فواحدة ، وهي أنّ العاقل الكامل لا يختار المقام على حالة تضرّه ، ومن أجل ذلك يبادر إلى النظر في سبب النعم ١
- الوارد عليه . فإن كان ممّا يمكن دفعه وإزالته جعل بدل الاعتماد فكرّاً في الحيلة لدفع ذلك السبب وإزالته ، وإن كان ممّا لا يمكن ذلك فيه أخذ على المكنان في التلّهي عنه والتناهي له وتحمّل في محوّه عن فكره وإخراجه عن نفسه . وذلك ١٢
- أنّ الذي يدعوّه إلى المقام على الاعتماد في هذه الحالة الهوى لا العقل ؛ إذ العقل لا يدعو إلا إلى ما جلب نفعاً عاجلاً وأجلاً ، وكان الاعتماد ممّا لا درك فيه بنة ولا عائدة منه بل فيه ضررٌ عاجل يؤدي إلى ضرر آجل فضلاً عن أن يكون نافعاً . وهو — أعنى الرجل العاقل الكامل — لا يتبع إلا ما دعاه إليه العقل ١٥
- ولا يُقيم إلا على ما أطلق له المقام عليه لسببٍ وعذرٍ واضح ، ولا يتبع الهوى ولا يتقاد له ولا يقاربه على خلاف ذلك ١٨

(١) ليس واحد ق ف — منها شيء الا ق ف — مقداره بأن نزع همه من النعم العام والخوف للنتظر ق ف — (٢ - ٦) ويحدث ... الجزع : سقط ق ف — (٢) وجرة ؟ — (٧) عقله الراغب عن ما يدعوّه إليه هواه ق ف — (٨) الضابط ق ف — (٩) النعم : سقط ل — (١٠) وإن ق ف — (١١) لا يمكن دفعه اخذل — ق للمكنان ق ف — (١٢) عنه : سقط ل — (١٥) بنة : سقط ق ف — منه من عاجل يؤدي إلى ضرر ق ف — (١٦) نافعاً والعاقل الكامل ق ف — (١٧) بسبب ل — (١٨) يتقاد له ق ف — ولا يلجأه على خلاف ذلك : ولا يؤثّر ق ف

الفصل الثالث عشر

في الشره *

- ٣ إن الشره والنهم من العوارض الرديئة العائدة من بعد بالآلم والمضرة . وذلك أنه ليس إنما يجلب على الإنسان استقصاء الناس له واستردا لهم إياه فقط ، لكن يطرحه مع ذلك في سوء الهضم ، ومن سوء الهضم إلى ضروب من الأمراض الرديئة جداً . وتولد عن قوة النفس الشهوانية ، | وإذا انضم إليها ١١ وساعدها غمى النفس الناطقة الذي هو قلة الحياء كان مع ذلك ظاهراً مكشوفاً . وهو أيضاً ضرب من اتباع الهوى يدعو إليه ويجعل عليه تصور استلذاذ طعم المتاع . ولقد بلغني أن رجلاً من أهل الشره أقبل يوماً على ضروب من الطعام ٩ بنهم وشره شديد ، حتى إذا تضرع وتملأ منها لم يمكنه معه تناول شيء بته ، فأخذ يبكي فسل عن سبب بكائه ، فقال إن ذلك لانه — زعم — لا يقدر على ١٢ أكل شيء مما هو بين يديه . وقد كان رجل بمدينة السلام يأكل معي من رطب كثير كان بين أيدينا ، فأمسكتُ بعد تناولي منه مقداراً معتدلاً ، وأمعن هو حتى قارب أن يأتي على جميعه . فسألته بعد امتلائه منه وإمساكه عنه — وذلك أتى رأيه محققاً نحو ما رُفِع من بين أيدينا منه — هل انتهت نفسه وسكنت شهوته ؟ ١٥ فقال ما كنت أحب إلا أن أكون بحالتي الأولى ويكون هذا العقب إنما قدّم إلينا الآن . فقلت له فإذا كان ألم حسّ الاشتباه ومضغته لم يسقط عنك

(٢) في دفع الشره في ف — (٣) المائدة بسدل — (٤) إنما : سقط في ف — انضماماً له واستردالاً له في ف — (٧) مكشوفاً : سقط في ف — (١٠) شديد : سقط ل — يمكنه تناول شيء . فأخذ ل — (١١) إن ذلك لحاله لا يهدر في ف — (١٢) مع رطباً كثيراً في ف — (١٣) فأمسكتُ أنا في ف — (١٥) نحو ما بين في ف — نفسك ... شهوتك قال في ف — (١٦) وأن يكون هذا في ف — (١٧-١٦٧) قلت له ... المنطق : سقط في ف

- ولا في هذه الحال فما كان الصواب إلا الإمساك قبل التحلي لئلا يترج النفس مما أنت فيه الآن من الثقل والتعبد بالتحلي ، وما لا تأمن أن تصير إليه من سوء الهضم الذي يجلب عليك من الأمراض ما يكون تألمك به أكثر من التذاذك^٢ بما تناولته أضعافاً كثيرة . فرأيتُه قد فهم معنى هذا الكلام وتجمع فيه وبلغ إليه . ولم يرد أن هذا الكلام ونحوه يُفصح من لم يكن مرتاضاً بالرياضات الفلسفية أكثر مما تُفصح الحججُ المبنيّة على الأصول الفلسفية . وذلك أن المتقد أن^٦ النفس الشهوانية إنما قرنت إلى الناطقة لتتال هذا الجسد — الذي هو النفس الناطقة بمنزلة أداة وآلة — ما يبقى به مدة اكتساب النفس الناطقة المعرفة بهذا العالم ، يقيم النفس الشهوانية وينمها من الإصابة من الغذاء فوق الكفاف ؛ إذ كان يرى أن الغرض والقصد بالاعتناء في الخلقة ليس للاعتناء بل للبقاء الذي لا يمكن أن يكون إلا به . وذلك كما حكي عن بعض الفلاسفة أنه كان يأكل مع بعض الأحداث ممن لا رياضة له ، فاستقل ذلك الحدث أكل^{١٢} الفيلسوف وجعل يتعجب منه ؛ | وقال له في بعض كلامه لو كان زردى من الغذاء مثل زردك لم أبال أن لأعيش . فقال له الفيلسوف أجل يا بُني ، أنا آكل لأبقى وأنت إنما تريد أن تبقي لتأكل . وأما من لا يرى أن عليه من التحلي والاستكثار من الغذاء بأساً في مذهبه ورأيه وإنما ينبغي أن يدفع عن ذلك بالكلام في الموازنة للذة المصابة من ذلك بالألم المُقَيَّب لها كما ذكرنا قُبيل^{١٨} . ونقول أيضاً : إنه إذا كان انقطاع العلم المستلذ عن المتعلم مما لا بد

(٢) من العل ل — (٧-٦) وذلك ... الشهوانية : ولم يرد أن النفس الشهوانية ق ف — قرنت إلى النفس الناطقة ق ف — (٨) المترفة بهذا العلم ق ، المروقة بهذا العلم ف — (١٠) بالاعتناء ، صحنا : للاعتناء ل ، الاعتناء ق ف — ليس للعتذ ق ف — (١١) أن يكون شيئاً إلا به ق ف — وذلك يحكى عن بسن ق ف — (١٢) الحدث : سقط ل — (١٣) ذلك الفيلسوف ل — له : سقط ق ف — (١٦) والاستكثار : سقط ق ف — أن يدفع ذلك ق ف

منه فقد ينبغي للعامل أن يقدم ذلك قبل الحال التي لا يأمن معها عاقبة رديئة .
 وذلك أنه إن لم يفعل ذلك خسر ولم يربح . أما خسرانه فتمريض النفس للألم
 ٣ والسقم ، وأما أنه لم يربح فلأن مَضَض انقطاع لذّة المتطعم عنه قائمٌ على حال ،
 فتي انصرف عن هذا أو مال إلى ضده فليعلم أنه قد ترك عقله لهواه . وأيضاً
 * فإن للشرة والنهم ضراوة واستكلاًباً شديداً ، ومتى أهمل وأمرج قوَى ذلك
 ٦ منه وعسرّ نزوع النفس عنه . ومتى رُدع وقُمع وَهَن وذُبُل وضعف على الأيام
 حتى يُفقد البتّة . قال الشاعر
 وعادة الجوع فأعلم عصمةً وغنىً وقد تزيدك جوعاً عادة الشبيع

الفصل الرابع عشر

في السكر

إن إيمان السكر وموارثه أحد العوارض الرديئة المؤذية بصاحبها إلى
 ١٢ المهلك والبلايا والأسقام البتّة . وذلك أن المفرط في السكر مشرفٌ في وقته
 على السكينة والاختناق وعلى امتلاء بطن القلب الجالب للموت نجاةً وعلى
 انفجار الشرايين التي في الدماغ وعلى التردّي والسقوط في الأغوار والآبار ، ومن
 ١٥ بعدُ ففعل الحُمَيَّات الحارة والأورام الدُموية والصفراوية في الأحشاء والأعضاء
 الرئيسية وعلى الرعدة والفالج لا سيما إن كان ضعيف العصب . هذا إلى سائر
 ما يجلب على صاحبه من فقد العقل وهتك السِرِّ وإظهار السِرِّ والعودة به

(٣) أنه : سقط ق ف — اللذة للمتطعم ق ف — (٤) ومال ل — (٥) فتي ق ف —
 (٦) منه : سقط ل — متى قع وردع ق ف — وهى ك — وذبل : سقط ل —
 (٧-٨) قال ... الشبيع : سقط ق ف ك — (١٠) في السكر وعواقبه ق ف — (١١) أحصى
 ق ف — لصاحبها ق ف — (١٢) في وقته ذاك ق ف — (١٣) والاختناق : سقط ق ف —
 الموت ل — (١٤) وإما من بعد ق ف — (١٥) الحادة ق ف — (١٦-١٧) إلى ما
 يجلب من فقد ق ف

* وردت هذه الجملة (حتى « البتة » س ٧) فيما كتبه الكرماني من هذا الفصل

- عن إدراك جلّ المطالب الدينية والدنيائية : حتى إنه لا يكاد يتعلق منها بأمر ولا يبلغ منها خطوة ، بل لا يزال منها منقطاً متسلاً . وفي مثله يقول الشاعر ٦٢
 متى تدرّك الخيرات أو تستطيعها ولو كانت الخيرات منك على شبر ٣
 إذا بت سكراناً وأصبحت مُثَقلاً خماراً وعادت الشراب مع الظهر
 وبالجملة فإنّ الشراب من أعظم موادّ الهوى وأعظم آفات العقل ، وذلك أنه يقوّى النفسين — أعنى الشهوانية والغضبية — ويشجذ قواهما حتى يطالباه بالمبادرة إلى ما يُحبّانه مطالبة قويّة حيثّة : ويوهن النفس الناطقة ويبلّد قواها حتى لا تكاد تستقصي الفكر والروية بل تُسرّع العزيمة وتُطلق الأفعال قبل إحكام الصريّة ، ويسهل ويسلس انقيادها للنفس الشهوانية حتى لا تكاد تُمانعها ولا تتأني عليها : وهذه مفارقة التّطوّل والدخول في البهيمية . * ومن أجل ذلك ينبغي للعاقل أن يتوقّاه ويحلّه هذا المحلّ وينزله هذه المنزلة ويحدّره حدّز من يروم سائب أفضل عمّده وأنفسها . فإن نال منه شيئاً ما فلي حال كلف الفكر ١٢
 والهمّ له وغوطلهما إياه ، وعلى أن لا يكون قصده وغرضه فيه إثبات اللذة واتباعها في مطلوباتها ، بل دفع الفضل منها والسرف فيها الذي لا يؤمن معه سوء الحال وفساد المزاج . وينبغي أن يتذكّر في هذا الموضع وأمثاله ما بيّناه في ١٥

(٢) منها : سقط ق ف — سلال ، متفلاق ف — وفي هذا المعنى يقول ق ف —
 (٣) متى تتل ق ف — على فتر ق ف — (٥) موادّ الهمّ ل — (٦) أعني بذلك ق ف —
 (٧) قوية : سقط ق ف — (٩) قبل إحكامها ق ف — ويسهل : سقط ل —
 (١٠) ولا تأني عليها ق ف — (١١) يتوفاه و : سقط ق ف ك — ويحدّره كما يحدّر ل —
 (١٢) أجل عمّده وأرضها ف ، أجل ما عنده وأرضه ق — وإن نال منه غرضه ق ف —
 (١٣-١٢) ففي ... إياه : سقط ق ف — كلف ، صحنا : كلمة ل ، تحفظ من ك — وغوطلها ك — على أن ك — إثبات اللذة ق ف — (١٤) في مطلوباته ق ف ، ومطاولتها ل — منها ... فيها ، صحنا : منها ... فيها ل ك ق ف —
 (١٥) يذكر ق ف — في هذه المواضع وأمثالها ك

* استأخّرت هنا الرواية في ك وهي فصل لما انتهت الفصل

باب قع الهوى ، وتصوّر تلك الجمّل والجوامع والأصول لئلا يحتاج إلى إعادة ذكرها وتكررها ، ولا سيما قولنا إن الإدمان والمثابة على اللذات يُسقط الالتئاذ بها ويجعلها بمنزلة الشيء الاضطرابي في بقاء الحياة ، فإن هذا المعنى يكاد أن يكون في لذة السكر أو كدّ منه في سائر اللذات . وذلك أن السكر يصير بحال لا يرى العيش إلا مع السكر ، وتكون حالة صحّوّه عنده كحالة من قد لزمته هوم اضطرابيّة . وأيضاً فإن ضراوة السكر ليست بدون ضراوة الشرّ بل أكثر منه كثيراً ، وبحسب ذلك ينبغي أن تكون سرعة تلاحفه وشدة الزمّ والمنع منه . وقد يحتاج إلى الشراب ضرورة في دفع الهمّ وفي المواضع التي يحتاج فيها إلى فضل من الانبساط ومن الجرأة والإقدام والتهور ، وينبغي أن يُحذّر ولا يُقرب البتّة في المواضع التي يحتاج فيها إلى فضل فكل وتبين وثبتت * | ٦٣ و

الفصل الخامس عشر

في الجماع

١٢

إن هذا أيضاً أحد العوارض الرديئة التي يدعو إليها ويحمل عليها الهوى

(٢) لا سيال — (٥ - ٦) من قد لزمه أمور وعموم ق ف — (٧ - ٨) ينبغي أن يكون المنع منه ق ف — (٨) منه أو كدّ وقد ك — (٩ - ١٠) وينبغي ... وثبتت : سقط ق ف — (٩) وقد ينبغي ك — (١٠) المواضع : سقط ك — وتبين ل — (١٢) في الإفراط الجماع ق ف ، في الإفراط في الجماع ك — (١٣) إن هذا العارض أيضاً ق ف

* قال السكراني في القول السادس من الباب الأوّل من كتابه : وقوله في الفصل الرابع عشر في السكر قول خارج عما يكون طبياً روحانياً . فكيف يكون طبياً وقد شهد بقوله أنه لا يجب البتّة القرب منه في الأمور التي يحتاج فيها إلى الفكر ، وما يحتاج فيه إلى الفكر هو الذي يمتنع به مصالح الذات من دون الجسد . وإذا كان السكر من الأمور التي تنصرف بها النفس وكان السكر لا يكون إلا من شرب السكر كان العلم محيطاً بفعل أي مقدار يصرب منه فيها وإن كان أقلّ قليل . ولما كان القليل منه فاعلاً في النفس منماً لها من السكر في مصالحتها وكان الفكر فيها يتمّ به كمال الذات كلن من ذلك الحسك يكون لإجازته شرب القليل منه عملاً باطلاً غير داخل فيما يكون طبياً روحانياً

- وإِثَارَةُ اللَّذَّةِ الْحَالِيَةِ عَلَى صَاحِبِهَا ضُرُوبُ الْبَلَايَا وَالْأَسْقَامِ الرَّدِيَّةِ . وَذَلِكَ أَنَّهُ يَضْعِفُ الْبَصَرَ وَيَهْذِلُ الْبَدَنَ وَيُخَلِّقُهُ وَيَسْرِعُ بِالشَّيْخُوخَةِ وَالْهَرَمِ وَالذَّبُولِ وَيُضَيِّرُ بِاللَّمَاغِ وَالْعَصَبِ وَيُسْقِطُ الْقُوَّةَ وَيُوهِنُهَا ؛ إِلَى أَمْرَاضٍ أُخَرُ كَثِيرَةٍ يَطُولُ ذِكْرُهَا . ٣
- وَلَهُ ضَرَاوَةٌ شَدِيدَةٌ كَضَرَاوَةِ سَائِرِ الْمَلَأَدِّ بَلْ أَقْوَى وَأَشَدُّ مِنْهَا بِحَسَبِ مَا تَذَكَّرَ النَّفْسُ مِنْ فَضْلِ لَذَّتِهِ عَلَيْهَا . وَمَعَ ذَلِكَ فَإِنَّ الْإِكْتَارَ مِنَ الْبَاهِ يَوْسَعُ أَوْعِيَةَ الْمَنِيِّ وَيَجْلِبُ إِلَيْهَا دَمًا كَثِيرًا يَكْثُرُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ تَوَلَّدَ الْمَنِيُّ فِيهَا ؛ فَتَزْدَادُ الشَّهْوَةُ لَهُ ٦ وَالشُّوقُ إِلَيْهِ وَتَضَاعَفَ . وَبِالضَّدِّ مِنْ ذَلِكَ فَإِنَّ الْإِقْلَالَ مِنْهُ وَالْإِمْسَاكَ عَنْهُ يَحْفَظُ عَلَى الْجَسَدِ الرُّطُوبَةَ الْأَصْلِيَّةَ الْخَاصَّةَةَ بِجَوْهَرِ الْأَعْضَاءِ ؛ فَتَطُولُ مَدَّةُ النَّشْوَةِ وَالنَّوْمِ وَتُعْيِلُ الشَّيْخُوخَةَ وَالْجَفَافَ وَالْقَعْلَ وَالْهَرَمَ وَتَضَيِّقُ أَوْعِيَةَ الْمَنِيِّ وَلَا تَسْتَجْلِبُ ١ الْمَوَادَّ . فَيَعْمَلُ تَوَلَّدَ الْمَنِيُّ فِيهَا وَيَضْعَفُ الْإِتِّشَارُ وَيَقْتَصِرُ الذِّكْرُ وَتَسْقُطُ الشَّهْوَةُ وَتَقْدَمُ شِدَّةُ حَتِّهَا وَمَطَالِبَتُهَا بِهِ . وَلِذَلِكَ * يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَرْمُ نَفْسَهُ عَنْهُ وَيَمْنَعَهَا مِنْهُ وَيَجَاهِدَهَا عَلَى ذَلِكَ لِئَلَّا تَغْرِي بِهِ وَتَضْرِبَ عَلَيْهِ ؛ فَخَصِيرٌ إِلَى حَالَةٍ تَعْسُرُ وَلَا يُمْكِنُ صَدُّهَا عَنْهُ وَمَنْعُهَا مِنْهُ . وَيَتَذَكَّرُ وَيَحْطَرُّ بِهَا لِجَمِيعِ مَا ذَكَرْنَا مِنْ زَمِّ الْهَوَى وَمَنْعِهِ ، وَلَا سِيَّامَا ذَكَرْنَاهُ فِي بَابِ الشَّرِّهِ مِنْ ثُبُوتِ مَصْنَعِ الشَّهْوَةِ وَرَمَضِهَا وَحَتِّهَا وَمَطَالِبَتِهَا مَعَ النَّيْلِ مِنَ الْمَشْتَهَى وَالْبُلُوغِ مِنْهُ غَايَةً مَا فِي الْوَسْعِ . وَذَلِكَ أَنَّ هَذَا الْمَعْنَى فِي اللَّذَّةِ الْمَصَابَةِ بِالْجَمَاعِ أَوْ كَدُّهَا وَأَظْهَرَ مِنْهُ فِي سَائِرِ اللَّذَاتِ لِمَا يَتَصَوَّرُ مِنْ فَضْلِ لَذَّتِهِ عَلَى سَائِرِهَا . ١٥

(٢) الشَّيْخُوخَةُ ق ف — (٣) اخْر : سَقَطَ ق ف — يَطُولُ ذِكْرُهَا : سَقَطَ ق ف —
 (٥) الْإِكْتَارُ مِنْهُ ق ، الْإِسْتِكْرَارُ مِنْهُ ف — (٧) وَالْإِمْسَاكَ عَنْهُ : سَقَطَ ق ف —
 (٨) الْغَرِّ وَالنَّشْوَةُ ق ف — (٩) وَلَا تَجْلِبُ ق ف — (١٠) تَوَلَّدَ فِيهَا ق ف — وَقَلَّسَ ق ف —
 (١١) وَتَقْدَمُ ... بِه : سَقَطَ ق ف — (١٢) لَيْلَا يَغْرِي بِهِ وَضَرَى عَلَيْهِ فَيَصِيرُ ، لِكَيْلَا يَضْرِبَ عَلَيْهِ فَيَصِيرُ ق ف — (١٣) وَيَذَكَّرُ : سَقَطَ ق ف —
 (١٤) وَرَمَضَهَا : سَقَطَ ق ف — (١٥) مَا فِي وَسْعِ ذَلِكَ النَّاتِلِ فَإِنَّ هَذَا ق ف —
 (١٦) وَأَظْهَرَ ل ق ف

والنفس — لا سببا المهمة الممرجة الغير مؤدبة التي يسميها الفلاسفة الغير
مقموعة — لا يسقط عنها الإدمان الباه شيوعتها ولا الاستكثار من السراى
المشوق والنزوع إلى غيرهن . ولأن ذلك ليس يمكن أن يتم بلا نهاية
٣ فلا بد أن يصلى بحر فقد الالتذاذ بالمشتى ومضائه ، ويغايى ويكابد |
٦ ظ ٦٣ ألم عدمه مع ثبوت الداعى إليه والباعث عليه ؛ إما لتعوز من المال والممكنة
وإما لضعف وعجز في الطبع والبنية ؛ إذ كان ليس يمكن فيها أن ينال من
المشتى المقدار الذى تطالب به الشهوة وتدعو إليه ، كحالة الرجلين المذكورين
في باب الثرة . وإذا كان الأمر على هذا فليس الصواب إلا تقديم هذا الأمر
الذى لا بد منه ومن وقوعه ومقاساته — أعنى فقد الالتذاذ بالمشتى مع قيام
٩ الباعث عليه الداعى إليه — قبل الإفراط فيه والاستكثار منه ، ليأمن عواقبه
الردية ويخرج ضراوته واستكلاجه وشدة حذو ومطالبته . وأيضاً فإن هذه اللذة
١٢ من أولى اللذات وأحقها بالاطراح . وذلك أنها ليست اضطرارية في بقاء العيش
كالطعام والشراب ؛ وليس في تركها ألم ظاهر محسوس كآلم الجوع والمطرش ،
وفي الإفراط فيها والإكثار منها هدم البدن وهذه . فليس الاتقياد للداعى إليها
١٥ والمرور معه سوى غلبة الهوى وطموحه العقل الذى يمتحن على الناقل أن يألف
منه ويرفع نفسه عنه ولا يشبه فيه الفحولة من التيوس ومن الثيران وسائر
البهائم التى ليس معها روية ولا نظر في عاقبة . وأيضاً فإن استعجاب جل الناس

(٣-٢) الغير مفهومة لان يهيتها ادمان الباه والاستكثار والشوق والنزوع الى غيرهن
ق ف — (٣) الشوق: سقط — الى غيرهن: سقط — لان ذلك — ان يمرق ف —
(٤) ولا بد ل — يصلق ف — ومصابه ق ف — ويكابد: سقط ق ف — (٥) ألم عناه
ق ف — من المال والمملكة ق ف — (٦) لميز وضيق ق ف — (٧) الشهوة به ق ف —
(٨) فاذن ق ف — (٩) هذا الذى لا يؤمن وقوعه ل — التلذذ ق ف — (١١) ضراوة
استكلاجه ق ف — بمطالبته ق ف — (١٣) كالطعم والمهرب ق ف — (١٦) بالفحولة ل

وجهورهم لهذا الشيء واستسماجهم له وإخفاءهم إياه وسيترهم لما يُؤتى منه يوجب
أن يكون أمراً مكروهاً عند النفس الناطقة . وذلك أن اجتماع الناس على استسماحه
لا يخلو أن يكون إما بنفس الغريزة والبديهة وإما بالتعليم والتأديب ، وعلى أي^٣
الوجهين كان فقد وجب أن يكون سميحاً رديئاً في نفسه . وذلك أنه قد قيل
في القوانين البرهانية إن الآراء التي ينبغي أن لا يُشكَّ في صحتها هي ما اجتمع
عليه كل الناس أو أكثرهم أو أحكمهم . وليس ينبغي لنا أن تنهك في إتيان^٦
الشيء السميع القبيح بل الواجب علينا أن ندعه البتة ، فإن كان لا بدَّ منه فيكون
الذي نأى عنه أقل ما يمكن مع الاستحياء واللوم لأنفسنا عليه ، وإلا كنا مائلين
عن العقل إلى الهوى وتاركيه له . وصاحب هذه الحال أحسن عند العقلاء وأطوع^١
للهمى من البهائم لإثارته ما دعا إليه الهوى | وانقياده له في ذلك مع إشراف^{٦٤} و
العقل به على ما في ذلك عليه وزجره له ، والهيمة إنما تنقاد لما في الطباع من غير
زاجر ولا مُشرف بها على ما عليها فيه^{١٢}

الفصل السادس عشر

في الوَلَعِ والْعَبَثِ والمنهب*

ليس يحتاج في ترك هذين — أعني العبث والولع — والإضراب عنهما إلا إلى^{١٥}

-
- (١) ما ياتوه منه ق ف — منه : سقط ل — (٢) أنه أمر مكروه ق ف — الاجماع
على ق ف — (٣) اما بالنفس الغريزية واما ق ف — (٥) التي لا ينبغي ان يشك ق ف — اجمع
ق ف — (٦) أو أجلمهم وليس ق ف — في إشار ق ف — (٧) المي الشنيع القبيح ق ف —
(٩) له : سقط ق ف — (١٠) في ذلك : سقط ق ف — (١١) عليه ودخوله عنده ق ف —
(١٢) على ما هي عليه ق ف — (١٤) في دفع الولع ق ف — والمنهب : سقط ق ف —
(١٥) في ترك الولع والعبث ق ف
-

* ورد اجتهاد هذا الفصل (حق « غفل عنه » ص ٧٨ س ٩) في القول السادس من
الباب الاول من كتاب السكراني . وقال ردأ على الرازي : قوله في الفصل السادس عشر ...
قول كغيره وكيف تنهت النفس لمنازعة ذاتها على أمر تهواها والتي يردعها عن هواها في ذاتها

صحة العزم على تركهما والاستحياء والأنف منهما ، ثم أخذ النفس بتذكر ذلك
 في أوقات العبث والولع ، حتى يكون ذلك العبث والولع نفسه عنده بمنزلة الرتبة
 المذكورة * . وقد حكي عن بعض العقلاء من الملوك أنه كان يولع ويعبث
 بشيء من جسده — أحسبه لحية — فطال ذلك منه وكثر قول من يقرب إليه له
 فيه ، فكان السهو والغفلة بآيان إلا رده إليه . حتى قال له بعض وزراءه
 ذات يوم يا أيها الملك جرد لهذا الأمر عزمة من عزمات أولي العقل . فأحمر
 الملك واستشاط غضباً ، ثم لم ير عائداً إلى شيء من ذلك البتة . فهذا الرجل أثارت
 نفسه الناطقة نفسه التضيئة بالحية والأنف وصح العزم وتأكّد في النفس
 الناطقة حتى أثر فيها أثراً قوياً صار مذكراً به ومنبهاً له عليه متى غفل عنه .
 ولعمري إن النفس التضيئة إنما جعلت لتستعين بها الناطقة على الشهوات متى
 كانت شديدة النزاع قوية المجاذبة عسرة الانقياد . وإنه يحقّ على العاقل أن
 يغضب ويدخله الأنف والحية متى رأى الشهوة تروم قهره وغلبته على رأيه
 وعقله ، حتى يذلّها ويقمعها ويقفها على الكره والصغار عند حكم العقل ويجبرها

(٣) المذكورة في — من الملوك : سقط — (٤) له : سقط ك في ف — (٦) عزيمة
 سقط في ف — (٧-٨) أرادت نفسه التضيئة الحية والاعة في ف — وصح ل في ف — (٩) له
 ك : سقط في ف — متى غفل عنه : سقط في ف — (١٠) بها النفس الناطقة على أن الشهوات
 في ف — (١١) قوية المنازعة في ف — (١٢) ويدخله في ف — (١٣) ويوقها في ف

* ورد على هامش نسخة ما نصه : الرتبة خيط يفقد في الحصر يذكر به الأمر ، قال الشاعر
 إذا لم تكن حاجياتي ما صدورتا لإخواننا لم يئن عقد الرثام

خامسة ناره غير فائحة آثاره . ولو كان يصحّ منها الحية والاعة من الأمور المضرة بذاتها كما يصح
 منها ذلك فيما يتعلق بفساد جسمها ويطلان مرادها في نيل اللذات لكانت لا تناسب البهائم
 ولا تناب السكّري . فأما وحيتها وتصميمها وتشددها كلها لا يكون إلا فيما يقبدها نيل الهوى فهي
 لا تملح مما جرت به عادتها في مثل ذلك إلا بماؤنة أشياء هي غيرها وتيق من سكرتها كما يفتق
 السكران فيسبح ما كان يستحسنه في حال سكره

- عليه . وإنه من العَجَب — بل عما لا يمكن بَتَّة — أن يكون مَنْ يقدر على زَمِّ نفسه عن الشهوات مع ما لها من الدواعي والبواغيت القويّة يعسر عليه منعها من الولع والعبث وليس فهما كبير شهوة ولا لذة . وأكثر ما يُحتاج إليه في هذا الأمر التذكُّر والتيقُّظ ، لأنه إنما يكون في أكثر الأحوال مع السهو والغفلة فأما المذهب فإنه عما يُحتاج فيه إلى كلام يبين به أنه عَرَضٌ هوائي لا عَقْلِي ، وسنقول في ذلك قولاً وجيزاً مختصراً . أقول : إن النظافة والطهارة إنما ينبغي أن تُعتبر بالحواس لا بالقياس ويُجرى الأمر فهما بحسب ما يبلغه الإحساس لا بحسب ما يبلغه الوهم . فافات الحواس أن تُدرك منه نجاسة | سميئناه طاهرًا ، وما فاتها أن تُدرك منه قَدْرًا سميئناه نظيفاً . ومن أجل أننا نقصد هذين وزيديهما — أعنى الطهارة والنظافة — إمّا للدين وإمّا للتقدُّر ، وليس يضُرُّنا ولا في واحد من هذين المعنيين ما فات الحواس قلة من الشيء النجس والشيء القدير — وذلك أن الدين قد أطلق الصلاة في الثوب الواحد الذي قد ماسته أرجلُ الذبَّان الواقعة على الدم والعذيرة ، والتطهُّر بالماء الجاري ولو علمنا أنه مما يُيال فيه ؛ وبالأكد في البركة العظيمة ولو علمنا أن فيه قُطرة من دمٍ أو خمر — وليس يضُرُّنا ذلك في التقدُّر — وذلك أن ما فات حواسنا لم نشعرُ به . وما لم نشعرُ به لم نخشَ أنفسنا منه ، وما لم نخشَ أنفسنا منه فليس لتقدُّرنا منه معنى البتَّة — فليس يضُرُّنا إذا الشيء النجس والقدر إذا كان مستترفاً قائماً لقنّته ، ولا ينبغي أن نفكر فيه ولا يخطر وجوده لنا على بال . وإن نحن ذهبنا نطلب الطهارة والنظافة على التحقيق والتدقيق وجعلناه وهمياً لا حقيقياً لم نجد سبيلاً أبداً إلى شيء طاهر ولا شيء نظيف على هذا الحكم . وذلك أن الأمواه التي نستعملها ليس بمأمون عليها

(٢-٣) القويّة عليه منها قطع العبث والولع في — (٥) كلام فيه في ف — (٦-١٨) ان النظافة ... على بال : سقط في ف — (٧) بحسب ما : مطبوس في ل — (١٦) فليس صح : وليس ل — (١٨) أنا ان ذهبنا في ف — (٢٠) وذلك من المياه ان الأشياء التي في ف

تقديرُ الناس لها أو وقوعُ جيفِ السباع والوحش وسائر الحيوان
وأزبالها وأذراقها فيها . فإن نحن استكثرتنا من إفاضته وصيته علينا لم
٢ تأمن أن يكون الجزاء الآخر هو الأقدَر والأنجس . ولذلك ما وضع الله
على العباد التطهر على هذه السبيل ، إذ كان ذلك مما ليس في وسعهم وقدرتهم .
وهذا مما يُنفض على المتقَدِّر بالوهم عيشه إذ كان لا يُصيب شيئاً — يتندى
٦ به وينقلب إليه — يأمن أن يكون فيه قَدَرٌ مستغرق . وإن كانت هذه الأمور
كما وصفنا لم يرق لصاحب المذهب شيءٌ يحتاج به . وما أقبح بالعاقل أن يقيم على
ما لا عذرَ له فيه ولا حُجَّةَ له عنده لأن ذلك مفارقةٌ للعقل ومتابعةٌ الهوى
٩ الخالص المحض

الفصل السابع عشر

في الاكتساب والاقتناء والانفاق*

١٢ إِنَّ الْعِلَّ الَّذِي خُصَصْنَا بِهِ وَفَضَّلْنَا عَلَى سَائِرِ الْحَيَوَانِ غَيْرِ النَّاطِقِ بِهِ أَدَّى بِنَا
إِلَى حُسْنِ الْمَعَاشِ وَارْتِفَاقِ بَعْضِنَا بَعْضًا . فَإِنَّا قُلَّ مَا نَرَى الْبَهَائِمَ يَرْتَفِقُ بَعْضُهَا
بِبَعْضٍ وَنَرَى أَكْثَرَ حُسْنِ عَيْشِنَا مِنَ التَّعَاوُنِ وَالْإِرْتِفَاقِ لِبَعْضِنَا | مِنْ بَعْضٍ ،
١٥ فَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ لَنَا فَضْلٌ فِي حُسْنِ الْعَيْشِ عَلَى الْبَهَائِمِ . وَذَلِكَ أَنَّ الْبَهَائِمَ لَمَّا
لَمْ يَكُنْ لَهَا كَالُ التَّعَاوُنِ وَالتَّعَاوُدِ الْعَقْلِيِّ عَلَى مَا يُصْلِحُ عَيْشَنَا لَمْ يَمُدَّ سَعْيُ

(١) ووقع ق ف — (٢-١) الحيوان وأذراقها وأبوالها ق ف — (٣) الله عز وجل ق
ف — (٤-٥) وقدرتهم وسع ل — مما ينفض على التقدير ويوله إذا كان ق ف — (٦) وإذا
كانت ق ف — (٧) على ما وصفنا ق ف — ليس لصاحب ق ف — (٨) العقل ومقارنة
الهوى ومتابعته ق ف — (١١) في مقدار الاكتساب الخ ق ف — (١٢) الغير الناطق ل —
به : سقط ك ق ف — (١٣-١٥) فانا... على البهائم : سقط ق ف — (١٥) ولولا ك —
(١٦) وذلك أنه لا لم يكن كمال التعاون والتعاود الا العقل على ما يصلح ق ف — لم تمد سعي ك

* ورد اجتهاد هذا الفصل (حتى « أن يكون خيالاً » س ٨١ س ٣) في القول السادس
من الباب الاول من كتاب الكرمانى

- الكثير على الواحد منها كما نرى ذلك في الإنسان. فإن الرجل الواحد منا طاعم كاس مستكن آمن، وإنما يزاول من هذه الأمور واحداً فقط، لأنه إن كان حراً^٢ لم يمكنه أن يكون بناءً، وإن كان بناءً لم يمكنه أن يكون حراً كما^٣، وإن كان حراً كما لم يمكنه أن يكون محارباً. وبالجملة إنك لو توهمت إنساناً واحداً مفرداً في فلاقٍ لعلك لم تكن تتوهمه عائشاً، ولو توهمته عائشاً لم تكن تتوهم عيشه عيشاً حسناً هنيئاً، كعيش من قد وفر عليه كل حوائجه وكفى ما يحتاج أن يسعى فيه. بل عيشاً وحشياً بهيمياً سمجاً، لئلا فقد من التعاون والتعاقد المؤدى إلى حسن العيش وطيبه وراحته. وذلك أنه لما اجتمع ناس كثير متعاونون متعاضدون اقتسموا وجوه المساعي العائدة على جميعهم، فسمى كل واحد منهم في واحد منها حتى حصلها وأكلها، فصار لذلك كل واحد منهم غلاماً ومخدوماً وساعياً لغيره ومسئلاً له. فطالب لكل تلك المعيشة وتم على الكل بذلك النعمة وإن كان في ذلك بينهم بونٌ بعيد وتفاضلٌ كثير، غير أنه ليس من أحقر إلا يخدم مسمى له مكفى كل حوائجه

- وإذ قد قدمنا ما رأينا تقديمه في هذا الباب واجباً فإننا راجعون إلى غرضنا المقصود هاهنا. فنقول: إنه لما كانت عيشة الناس إنما تتم وتصلح بالتعاون والتعاقد كان واجباً على كل واحد منهم أن يتعلق يلب من أبواب هذه المعاونة ويسعى في الذي أمكنه وقدر عليه منها ويتوفى في ذلك طرق الإفراط

(١) للإنسان ك — (٢-١) الواحد منا متى قام كل شيء لم يتم له من هذه الأمور واحد فقط ق ف — (٣) حائكا ق ف (مربعين) — وإن كان بناء لم يمكنه أن يكون إسكافاً وإن كان إسكافاً لم يمكنه أن يكون خياطاً ك — (٥) واحداً : سقط ق ف — (٦-٧) ولقي كل ما احتاج ق ف — (٨-٧) فلفنا أن التعاون والتعاقد قد أدى بنا إلى ق ف — (٨-٩) أناس كثيرون ق ف — (٩) على جميعهم ل — (١٠) وأحكمها ق ف — (١١) البيئة ق ف — (١١-١٢) وتم عليهم به ق ف — (١٤) راجعون بكلامنا إلى ق ف — (١٥) كان عيش ق ف — (١٧) لئلا أمكنه ق ف

والتقصير . فإن مع أحدهما — وهو التقصير — الذلة والخساسة والندانة
والهانة إذ كان يؤدي بالإنسان إلى أن يصير عبلاً وكلاً على غيره ، ومع الآخر
٣ الكد الذي لا راحة معه والعبودية التي لا انقضاء لها . وذلك أن الرجل متى
رام من صاحبه أن يئله شيئاً مما في يديه من غير بدل ولا تمويض فقد أهان
نفسه وأحلبها عل من أقعدته الزمانة والتقصير عن الاكتساب . وأما من لم
٦ يجعل للاكتساب حداً يقف عنده ويقتصر عليه فإن خدمته للناس تفضل على
٦٥ ظ خدمتهم له أضعافاً كثيرة ، ولا يزال من ذلك في رتي وعبودية دائمة .
وذلك أن من سعى وتعب حمره كله باكتساب ما يفضل من المال عن نفقته
١ ومقدار حاجته وجميعه وكثره فقد خسر وخدع واستعبد من حيث لا يعلم .
وذلك أن الناس جعلوا المال علامة وطامعاً يعلم به بعضهم من بعض ما استحق
كل واحد منهم بسعيه وكده العائد على الجميع . فإذا اختص أحدكم بجمع
١٣ الطوابع بكده وجهده ولم يصرفها في الوجوه التي تعود بالراحة عليه من سعي
الناس له وكفائتهم إياه كان قد خسر وخدع واستعبد . وذلك أنه أعطى كدًا
وجهدًا ولم يستعص منه كفاية وراحة ، ولا استبدل كدًا بكدي وخدمة
١٥ بخدمة بل استبدل ما لم يجدر ولم ينفع ، لحصل جهده وكده وكفائته للناس
فاستمتعوا به وفاته من كفاية الناس له وكدهم عليه واستمتعوا بهم دون قدر
استحقاقه بكفائته لهم وكده عليهم ، فقد خسر وخدع واستعبد كما ذكرنا .
١٨ فالقصد في الاكتساب إذا هو المقدار الموازي لمقدار الإنفاق وزيادة فضلة
تقتني وتُدخر للتواكب والحوادث المانعة من الاكتساب . فإنه يكون حينئذ

(٢) إذ كان ذلك يؤدي بالإنسان ق ف — (٣-٢) الآخر وهو الضرب الكد ق ف —

(٤) في يده ق ف — (٨) من شئني ل — (١١) فإذا اختص احدكم على جمع من الطوابع

ق ف — (١٥) استبدل ما : سقط ل — (١٦) وكدهم عليه : سقط ق ف — دون :

سقط ق ف — (١٨) فضلة : سقط ق ف

المكتسبُ قد اعتاض كذاً بكذا وخدمةً بخدمة

- وأما الاقتناء فإننا قائلون فيه منذ الآن فنقول : إن الاقتناء والادخار هو أيضاً أحد الأسباب الاضطرابية في حسن العيش الكائن عن تقديم المعرفة العقلية . والامر في ذلك أظهر وأوضح من أن يحتاج إلى بيان ، حتى إن كثيراً من الحيوان غير الناطق يقتني ويدخر . وأخلق أن يكون لهذه الحيوانات فضل في التصور الفكري على غير المقتنية . وذلك أن سبب الاقتناء والباعث عليه تصور الحالة التي يفقد فيها المقتني مع قيام الحاجة إليه . فقد ينبغي أن يُعتدل فيه على ما ذكرناه عند كلامنا في كية الاكتساب . لأن التصير فيه يؤدي إلى عدمه مع الحاجة إليه كالحالة فيمن ينقطع به الزاد في فلاة من الأرض ، والإفراط يؤدي إلى ما ذكرنا أنه يؤدي إليه من دوام الكد والتعب ، والاعتدال في الاقتناء هو أن يكون الإنسان مستظهِراً من المقتنيات بمقدار ما يُقيم به حاله التي لم يزل عليها متى حدثت عليه حادثة مائعة من الاكتساب . فأما من كان غرضه في الاقتناء التنقل به عن الحالة التي هو عليها إلى ما هو أعلى وأجل منها ولم يجعل لذلك حذاً يقتصر عليه | ويقف عنده فإنه لا يزال في كد ورق^{٦٦} و دائم ، ويعدم أيضاً مع ذلك في أية < حال > — من أية حال تنقل إليها — الاستمتاع^{١٥} والغبطة بها إذ لا يزال مكدوداً فيها غير راضٍ بها عاملاً في التنقل منها إلى غيرها ، متطلعاً متشوقاً إلى التعلق بما هو أجل وأعلى منها . على ما ذكرناه في باب الحسد ونذكره الآن بتفسير وشرح أوضح وأكثر في الفصل الذي يتلو هذا .^{١٨} وخير

(٢) فانا ... الاقتناء : سقط ق ف — (٤) وحتى ق ف — (٥) الغير الناطق ل ، الغير ناطق ق ف — (٦) على الحيوان الغير مقتني — (٧) التي ... الحاجة : سقط ل — وقد ق ف — (٩) ينقطع منه ق ف — في ارض نداعة ق ف — (١٠) ما ذكرناه ... من : سقط ل — (١٣) به : سقط ق ف — (١٥) أيت ل (مرتين) — ايضاً من اي حال تنقل ق ف — (١٨) وشرح أكثر وأقول ان خير ق ف

* وردت هذه الجملة (حق) دون الاملاء ص ٨٤ س ٤) فيا اقبسه الكرمانى من هذا الفصل

المقتنيات وأبقاها وأحمدها وآمنها عاقبة الصناعات لا سيما الطبيعية الاضطرابية
 التي الحاجة إليها دائمة قائمة في جميع البلدان وعند جميع الأمم . فإن الأملاك
 ٣ والأعلاق والذخائر غير مأمون عليها حوادث الدهر . ولذلك لم تعد الفلاسفة
 أحدا غنيا إلا بالصناعات دون الأملاك . وقد حكى عن بعضهم أنه كُـبِرَ
 به في البحر فهلك جميع ماله ، وأنه لما أفضى إلى الشطّ أبصر في الأرض
 ٦ رسم شكل هندسي ، فطابت نفسه وعلم أنه قد وقع إلى جزيرة فيها قوم علماء .
 ثم إنه رُزق فيهم الثروة والرياسة فأقام عندهم . فترت به مراكب تريد بلده
 فسألوه هل عنده رسالة يحملونها عنه إلى أهل بلده . فقال لهم إذا صرتم إليهم
 ١ فقولوا لهم اقتنوا وادّخروا ما لا يفرق
 وأما كنية الإنفاق فإننا قد ذكرنا قبيلُ أن مقدار الاكتساب ينبغي أن
 يكون موازيا لمقدار الإنفاق والفضلة المقتناة المدخرة للتوابع والحوادث ،
 ١٢ فمقدار الإنفاق ينبغي إذاً أن يكون أقل من مقدار الاكتساب . غير أنه لا ينبغي
 للمرء أن يحمله الميل إلى الاقتناء على التقدير والتضييق ، ولا حب الشهوات
 وإثارتها على ترك الاقتناء البتة ، بل يتدل فيها كل واحد بمقدار كسبه وعادته
 ١٥ التي جرت في الإنفاق ونشأ عليها وحاله ورتبته وما يجب أن يكون مثله من
 الفطنة والذخيرة *

(١) لا سيما : سقط ف — الصناعة ك — (٢) دائما ق ف — (٣) رزق منهم ق ف —
 وأقام فيهم ق ف — مراكب من بلده ق ف — (٤) هل له ق ف — (٥) فهذا الانفاق
 اذا ينبغي ق ف — (٦) التي جرت عليها حاله ورتبته ق ف — يجب وينبغي ق ف

* قال الكرماني ردأ على الرازي : وقوله في الفصل السابع عذر في الاكتساب والاقتناء
 والإنفاق قول لا يطاق بطب روحاني بكونه سالكا فيه شرب الطالين لعدنيا وطبية العيش
 فيها . والاكتساب النفساني هو الذي ينفع ويورد بكمال النفس في ذاتها وأفعالها وتصوّر العالم
 الالهية في اعتقادها وأفعالها ، لا ما ذكره من طيبة العيش على ما شرحه

الفصل الثامن عشر

في طلب الرتب والمنازل الدنيائية*

- قد قدمنا في أبواب من هذا الكتاب جمل ما يحتاج إليه في هذا الباب ،
غير أننا من أجل شرف الغرض المقصود بهذا الباب وعظم نفعه مفردوه
بكلام يخصه وناظمون ما تقدم من النكت والمعاني فيه ، وضامون إليه
ما نرى أنه يعين على بلوغه واستيلائه
- فقول : إن من يريد تزيين نفسه | وتشريفها بهذه الفضيلة وإطلاقها
واراحتها من الأسر والرق والمهموم والأحزان التي تطرقة وتفضي به
إلى الهوى الداعي إلى ضد الغرض المقصود بهذا الباب ، ينبغي أن يتذكر
ويخطر بباله أولاً ما مر لنا في فضل العقل والأفعال العقلية ، ثم ما
ذكرنا في زم الهوى وقعه ولطف مخادعه ومكايده وما قلنا في اللذة وحدناها
به ، ثم ليجد التثبت والتأمل ويكرر قراءة ما ذكرنا في باب الحسد حيث
قلنا إنه ينبغي للعاقل أن يتأمل أحوال الناس وما ذكرنا في صدر باب
دفع الغم حتى يقتلها فهماً وتستقر وتمكن في نفسه ، ثم ليُقِل على فهم
ما تقول في هذا الموضع
- أقول : إنه من أجل ما لنا من التثيل والقياس العقلي كثيراً ما تصور

(٣) قد مضى لنا من الأبواب في ق ف — (٨) وراحتها ق ف ، وراحتها ل — التي
طرحه ك ق ف — مضى به إليه ل ، ويضى به إليها ق ف — (١٢) وتكرير ق ف —
ما ذكرناه ك ق ف — (١٤) دفع الهم ل — ويسخر ويحسن ل ك — ولتسخر ق ف —
(١٥) ما يقوله ل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « من هاهنا » ص ٨٦ س ٨) في القول السادس من
الباب الاول من كتاب الكرمانى

عواقب الأمور وأواخرها فتجسدها وتُدركها كأن قد كانت ومضت
فتتكتب الصّارة منها ونسارع إلى النافعة . وبهذا يكون أكثرُ حُسْنِ عيشنا وسلامتنا
٣ من الأشياء المؤذية الرديئة المتلفة . حقّ علينا أن نعظم هذه الفضيلة ونُجلبها
ونستعملها ونستعين بها ونُضَيّ أمورنا على إِمضاءها إذ كانت سبيلاً إلى النجاة
والسلامة ومفصلةً لنا على البهائم الهاجمة على ما لا تتصوّر أواخره وعواقبه .
٦ فلننظر الآن بين العقل البريء من الهوى في التنقّل في الحالات والمراتب لنعلم
أيّها أصلح وأروح وأولى بالعقل طلبه ولزومه ونجعل مبدأ نظرنّا في ذلك من
ها هنا . فنقول : إنّ هذه الأحوال ثلاث ، الحالة التي لم نزل عليها ورئيّنا ونشأنا
١ فيها ، والتي هي أجل وأعلى منها ، والتي هي أدنى وأخسّ منها . فأما أنّ النفس
تورث وتُحبّ وتعلّق من أوّل وهلة بغير نظر ولا فكر بالحالة التي هي أجل وأعلى
فذلك ما نجده من أنفسنا ، غير أنّنا لا نأمن أن يكون ذلك ليس عن حكم العقل
١٢ بل عن الميل ويدار الهوى . فلنستحضر الآن الحُجج والبراهين ونحكم بعد بحسب
ما توجه

فنقول : إنّ التنقّل من الحالة التي لم نزل عليها المألوفة المعتادة لنا إلى ما هو
١٥ أجلّ منها إذا نحن أزلنا عنها الاتِّمّاقاتِ النادرة العجيبة لا يكون إلاّ بالحمل على
النفس وإجهادها في الطلب . فلننظر أيضاً هل ينبغي لنا أن نُجهد أنفسنا ونكدّها
في الترقّي إلى ما هو أجلّ من حالتنا التي قد اعتدناها وألقينا أبداننا أم لا . فنقول :
٦٧ و ١٨ إنّ من نبيّ بدنه ونشأ ولم يزل معتاداً لأن لا يؤمره الناس ولا تسمير أمامه وخلفه

(٢) فتترك الصّارة ق ف — (٣) الرديئة : سقط ك — الخلفة : سقط ق ف — بحق
علينا ك ، فوجب علينا ق ف — (٦) البرية ل — (٧) مبدأنا بالنظر ك ق ف — (٨) الأولى
التي ق ف — (٩) أحسن ل ق ف — (١٠) من أوّل دفعة ق ف — (١١-١٥) لا يكون
إلا ما يحمل على النفس ويجاهد ما في النظر والطلب ق ف

- المواكبُ إن هو اهتم واجتهد في بلوغ هذه الحالة فقد مال عن عقله إلى هواه .
 وذلك أنه لا ينال هذه الرتبة إلا بالكند والمجهود الشديد وحمل النفس على الهول
 والخطر والتغريز الذي يؤدي إلى التلف في أكثر الأحوال ، ولن يلبثها حتى ^٣
 يصل إلى نفسه من الألم أضعافُ ما يصل إليه من الالتذاذ بها بعد المنال .
 وإنما يخدعه ويفرّه في هذه الحال تصوّره نيل المطلوب من غير أن يتصور
 الطريقَ إليه كما ذكرنا عند كلامنا في اللذة . حتى إذا نال ووصل إلى ما أمل لم ^٦
 يلبث إلا قليلاً حتى يفقد الغبطة والاستمتاع بها ، وذلك أنها تصير عنده بمنزلة
 سائر الأحوال المعتادة المألوفة ، فيقلّ التذاذُ بها وتشتدّ وتغلظ المؤن عليه في
 استدامتها والتحفُّظُ بها ولا يمكنه الهوى من تركها والخروج عنها — كما ذكرنا ^١
 عند كلامنا في زمّ الهوى — فإذا هو لم يرج شيئاً وخسر أشياء . أمّا قولنا إنه
 لم يرج شيئاً فمن أجل أن هذه الحالة الثانية إذا هو ألفها واعتادها صارت عنده
 بمنزلة الأولى وسقط عنه سروره واعتباطه بها . وأمّا قولنا إنه خسر أشياء كثيرة ^{١٢}
 فالعناء أولاً والخطر والتغريز الذي يُسلّكه إلى هذه الحالة . ثم المجهود في حراستها
 والخوف من زوالها والغمّ عند فقدها والتعويدُ للنفس الكونَ فيها وطلبَ
 مثلها . وكذلك نقول في كل حالة تفوق الكفاف . وذلك أن من كان بدنه ^{١٥}
 معتاداً للغذاء اليابس واللباس المتوسط إن هو جهد نفسه حتى يتنقلَ عنهما إلى
 الغذاء اللين واللباس الفاخر فإن شدة التذاذ بهما تسقط عنه إذا اعتادها حتى
 يصيرا عنده بمنزلة الأولين ويحصل عليه من فضل العناء والجهد في نيل هذين ^{١٨}

(١) هذه الحالة ... لا ينال هذه : سقط ل — (٢) الرتبة لم يبلغ إلا ل — العديد ...
 والخطر : سقط ق ف — (٤) اليها ق ف — (٥) ويفره : سقط ق ف — (٨) المعتادة :
 سقط ل — (٩) الهوى في ق ف — (١١) شيئاً : سقط ل — الثانية : سقط ق ف —
 (١٤) وتعويد النفس ق ف — (١٥) وكذا ل — (١٦) ممتد التفتى واللبس المتوسط
 ق ف — اجهد ق ف

واستدامتهما والخوف من تثقلهما عنه واعتياد النفس لها ما كان موضوعاً عنه قبل ذلك

- ٢ * وكذلك نقول في العز والجاه والنباهة وسائر المطالب الدنيائية إذ ليس من مرتبة تال ويُلغ إليها إلا وُجد الاغتراب والاستمتاع بها يقل بعد نيلها ويصغر في كل يوم حتى يضمحل وتصير عند نائلها بمنزلة الحالة التي عنها انتقل ومنها ارتقى ويحصل عليه من أجلها فضل مؤن وغنوم | وهموم وأحزان لم تكن فيها مضى . وذلك أنه لا يزال يستقل لنفسه ما هو فيه ويجهد في الترفي إلى ما هو أعلى منه ولا يصير إلى حالة ترضاها نفسه بته بعد وصوله إليها وتمكنه منها . فأمّا قبل الوصول فقد يُرَبِّيه الهوى الرضى والقنوع بالحالة المقصودة ، وذلك من أعظم خُدَعِهِ وأسلحته ومكايدِهِ في اجتاده وجرّه إلى الحالة المطلوبة ، حتى إذا حصلت له تطلّع إلى ما هو فوقها . ولا تزال تلك الحالة حاله ما صاحب الهوى وأطاعه ، نحو ما قلنا في هذا الكتاب إنه من أعظم مكايد الهوى وخُدَعِهِ ، من أجل أن الهوى ينشبه في مثل هذه الأحوال بالعقل ويدلس نفسه ويؤمّم أنه عقلي لا هوائي وأن ما أراه خيرة لا شهوة بأن يدلي ببعض الحجاج ويُنع بعض الإقناع ، لكن إقناعه وحجته هذه لا تلبث إذا قوبلت بالنظر المستقيم أن تدحض وتبطل . والكلام في الفرق بين ما يُرَبِّيه العقل وبين ما يُرَبِّيه الهوى باب عظيم من أبواب صناعة البرهان ليس نقله إلى هذا الموضع اضطراراً ، لأننا قد لوّحنا منه في غير موضع من كتابنا هذا بما نكتفي به في غرضه ،

(٤) عند نيلها ف — (٥) حتى يضمحل : سقط ل — (٨) يرضاها لنفسه البتة ف —

(١٠) في لقادة جره ف — (١١) الحالة : سقط ل — (١٢) قلنا في هذا الموضع وهذا الباب

ف — (١٤) يعرض الحجاج ف — (١٥) اقتاعته ف — إذا حققت ف

ولأننا ذاكرون جُملاً منه مُجَرَّدة كافية لما يُراد منه في بلوغ مغزى هذا الكتاب، فأقول: * إنَّ العقل يُرى ويختار ويؤثر الشيء الأفضل الأرجح الأصح عند العواقب وإن كان على النفس منه في أوائله مؤنة وشدة وصعوبة. وأما ٣ الهوى فإنه بالصد من هذا المعنى، وذلك أنه يختار أبداً ويؤثر ما يدفع به الشيء المؤذى الماسّ الملازق له وفيه ذلك وإن كان يُعقب مضرة، من غير نظير فيها يأتي من بعد ولا روية فيه. مثال ذلك ما ذكرنا قبل عند الكلام في ٦ زَمَّ الهوى من أمر الصبي الرئيد المؤثر لآكل التمر واللعب في الشمس على أخذ الهليلج والحجامة ودواء العين. والعقل يُرى صاحبه ما له وعليه، فأما الهوى فإنه يُرى أبداً ما له ويُعَمِّي عنه عليه. ومثال ذلك ما يُعَمِّي عنه الإنسان ١ من عيوب نفسه ويُبصر قليل محاسنه أكثر مما هي. ولذلك ينبغي للعقل أن يَتَّهم رأيه أبداً في الأشياء التي هي له لا عليه ويظن به أنه هوى لا عقل ويستقصي النظر فيه قبل إِمضائه. والعقل يُرى ما يُرى بحجة وعُدْر واضح، ١٢ وأما الهوى فإنه إنما يُنقَع ويرى بالميل والموافقة لا بحجة يمكن أن يُنطق بها ويعبر عنها. | وربما تعلّق بشيء من ذلك إذا أخذ يتشبه بالعقل، غير أنه يحتاج ٦٨ و ملجج منقطع وعُدْر غير يَن ولا واضح. ومثال ذلك حالة المُشاق والذين قد أغرّوا بالسكر أو بطعام رديء صار أصحاب المذهب ومن يَتَّيف لحيته دائماً ويصت ويولع بشيء من بدنه، فإن بعض هؤلاء إذا سئل عن عُذره في ذلك لم ينطق بشيء بته ولا كان عنده في نفسه شيء يمكن أن يحتج به أكثر من ميل إلى ١٨ ذلك الشيء وموافقة وتحمّطه طبيعته غير منطقية. وبعضهم يأخذ ويحتج ويقول،

(١) كافية مجرّدة ف — (٥) الملازق الماسّ ل — (٨) الاهليلج ك — (١٢) فيها قبل امضائها ل — (١٣) يتبع ك ف — الليل ك — (١٤) غير أنها حجج ملججية منقطعة ل ف — (١٥) ولا واضح : سقط — (١٦) او بطعام ما ف — دائماً ل — (١٧) ويولع : سقط — (١٨) البتة ق ف — (١٩) ومجة... منطقية : سقط ف — ينبغي ويحجج ف * استأثرت هنا رواية الكرمان وهي تصل إلى ص ٩٠ س ١٣ (« المألوقة »)

فإذا نقيضَ عليه رجع إلى اللجلجة والتعلق بما لا معنى تحته واشتد ذلك عليه
وغضب منه وأبلغ إليه ثم ينقطع ويثوب بعد ذلك . فهذه الجمل كافية في هذا
٣ الموضوع من التحفظ من الهوى والمروء معه من غير علم به
وإذ قد بينا ما في الترقى إلى الرتب العالية من المجهود والخطر واطراح
النفس فيما لا تقتبط ولا تُسرُّ به إلا قليلاً ، ثم تكون عليها منه أعظم المؤن
٦ والشدائد مما كان موضوعاً عنها في الحالة الأولى ولا يمكنها الإقلاع والرجوع
عنه ، فقد بان أن أصلح الحالات حالة الكفاف والتناول لذلك من أسهل ما يمكن
من الوجوه وأسلمها عاقبة ، ووجب علينا أن تؤثر هذه الحالة ونقيم عليها إن كنا
٩ نريد أن نكون بمن سعد بعقله وتوفى به الآفات الرابضة الكامنة في عواقب اتباع
الهوى وإثارة ويكمل لنا الانتفاع بالفضل الإنسي ، وهو النطق الذي قد فضلنا
به على البهائم . فإن نحن لم نقدر ولم نملك الهوى هذه الملكة التامة التي نطرح
١٢ معها عنا كل فاضل عن الكفاف فلا أقل من أن يقتصر من كان معه من فضل
عن الكفاف على حالته المعتادة المألوفة ولا يكدر نفسه ويجهدها ويغاطر بها
في التنقل عنها . فإن اتفق لنا التحكُّ من حالة جليلة من غير جهدٍ للنفس
١٥ ولا عَرَّ بها فإن الأصلح والأولى ترك الانتقال إليها ، لأننا لا نعدم منها
الآفات التي عدتناها العارضة لنا عن بلوغ الرتبة التي قصدناها بعد نيلها
وبلوغها . فإن اتفقتنا إليها فينبغي أن لا نغير شيئاً مما به قوام أجسادنا من المأكَل

(٢) وغضب منه : سقط ل — ويشور ل — الجملة ك — في هذا المعنى في هذا الموضوع
ل — (٣) به : سقط ل — (٤) قد اثبتنا ك — إلى المراتب ل — (٦) كانت موضوعة عنه
كف — (٨) عاقبة : سقط ل — (٩) الرابضة ك في ف — (١٠) بالفصل ل —
(١٤) لنا المكتبة ق ف — (١٥-١٤) اجساد النفس ولا غرور ق ف — (١٥) لكي نعدم
ق ف

والمشارب والملابس | وسائر ما يتبع ذلك من حالاتنا وعاداتنا الأولى لئلا ٦٨
تكتسب أنفسنا عادةً فضل من السرف وحالة تطالبنا بها إن فقدت هذه الحالة
الثانية، ولئلا يبلغ النعم إلينا بفقدائها متى فقدت، وإلا كنا منحرفين عن عقولنا ٢
إلى هوانا وواقعين لذلك في البلياء التي ذكرناها *

فصل التاسع عشر

٦ في السيرة الفاضلة *

إن السيرة التي بها سار وعليها مضى أفاضل الفلاسفة هي بالقول
المجمل معاملة الناس بالعدل والأخذ عليهم من بعد ذلك بالفضل واستشعار
العفة والرحمة والنصح للكل والاجتهاد في نفع الكل، إلا من بدأ منهم بالجور ٩
والظلم وسمى في إفساد السياسة وأباح ما منعته وحظرته من الهرج والعيث
والفساد. ومن أجل أن كثيراً من الناس تحملهم الشرائع والنواميس الرديئة
على السيرة الجائرة كالديصانية والمحقرة وغيرهم ممن يرى غش المخالفين لهم ١٢
واغتيالهم، والمنايا في امتناعهم من سقى من لا يرى رأيهم وإطعامه ومعالجته

(٢) تكتسب ق ف — من المعروف ق ف — (٣) اذا فقدت ق ف — (٧) إن السيرة
الفاضلة التي ك ق ف — (٨) عليهم بعد ك ق ف — (٩) من بدى ق ف — (١٠) في فساد
السياسة ل ق ف — من المزح ق ف — البت ق ف

^{١٢} قاله الكرمانى ردّاً على الرازى : وقوله في الفصل الثامن عشر في الربّ والمنازل الدنيائية
قول دافع إلى الاقتصار على ما يفيد طيب العيش والسلامة من الآفات الدنيائية . ولئن كان ذلك
هو الواجب أن يطلب فأنى لنفس أن يكون لما ذكره وهي ترى أن الطالب أحسن حالاً من المطلوب
والآمر أعلى درجة من المأمور والفاهم أعزّ من القهور ، وعلى ذلك فلا تطلب إلاّ العلية والفهم
والأمر والسلب والطاوع من دون الخضوع والتذلل والخشوع وطلب الكفاف . وما معنى في
دعاً إليه بهذا القول إلاّ تكفيره الذي ليس بكاف فيما يكون طلياً روحانياً

* ورد هذا الفصل بتمامه في القول السادس من الباب الأول من كتاب الكرمانى

إن كان مريضاً ، ومن قتل الأفاعى والمقارب ونحوها من المؤذية التى لا طمع
 فى استصلاحها وصرفها فى وجه من وجوه المنافع ، وتركهم التطهر بالماء ونحوها
 ٣ من الأمور التى يعود ضررُ بعضها على الجماعة وبعضها على نفس الفاعل لها ،
 ولم يمكن نزع هذه السيرة الرديئة عن هؤلاء وأشباههم إلا من وجوه الكلام فى
 الآراء والمذاهب ، وكان الكلام فى ذلك مما يجاوز مقدار هذا الكتاب ومغراه ،
 ٦ لم يبق لنا من الكلام فى هذا الباب إلا التذكير بالسيرة التى إذا سار بها الإنسان
 سلم من الناس وأعلى منهم المحبة . فنقول إن الإنسان إذا لزم العدل والعفة
 وأقل من مباحكة الناس ومجادبتهم سلم منهم على الأمر الأكثر ، وإذا ضم إلى
 ١ ذلك الإفضال عليهم والنصح والرحمة لم أوق منهم المحبة . وهاتان الخلتان هما
 ثمرتا السيرة الفاضلة ، وذلك كافٍ فى غرضنا من هذا الكتاب *

الفصل العشرون

فى الخوف من الموت *

١٣

إن هذا العارض ليس يمكن دفعه عن النفس كمالاً إلا بأن تُقنَع أنها

(٣) وبس ق ف — (٦) التذكر ق ف — (٧) محبة ق ف — (٨) وأقل
 مباحكة ق ف — (٩) ما : سقط ق ف — (١٣) كلا : سقط ق ف

* قال الكرمانى رداً على الرازى : وقوله فى الفصل التاسع عشر فى السيرة الفاضلة قول جل
 مجرى غيره . فما لنفس من ذاتها قيام بالعدل وإحسان السيرة كما شرحه ، وكيف تكون عادلة
 ومحنة وممكة عن الفأجج والمنكرات وهى لا ترى حسناً إلا ضد هذه الأمور ، كالسكران
 على ما ذكرنا ذلك . وكيف يكون صحيحاً قوله فى إمكان منع البصاية وأمثلهم عما عليه اعتقادهم
 بيسط الكلام الذى ذكر أنه يجاوز حد كتابه وإقلاصهم عن اعتقادهم ، وأنهم لا هبل من ذاتها
 إلا بالنفع القهرى واليد القوية من خراجهم . وكان يكون طباً روحانياً لو سلك غير هذا السلك كما
 تقدم الكلام عليه من قبل

* ورد ابتداء هذا الفصل (حتى « من الحياة » ص ٩٣ س ١٤) فى كتاب الكرمانى

- ٦٩ تصوير من بعد | الموت إلى ما هو أصلح لها مما كانت فيه . وهذا باب يطول الكلام فيه جداً إذا طُلب من طريق البرهان دون الخبر . ولا وجه للكلام فيه البتة لا سيما في هذا الكتاب ، لأن مقداره كما ذكرنا قبلُ يجاوز مقداره في شرفه وفي عرضه وفي طوله : إذ كان يحويج إلى النظر في جميع المذاهب والبيانات التي تُرى وتوجب للإنسان أحوالاً من بعد موته ، والحكم بعدلِها على مُبطلها . وليس بصعوبة مرام هذا الأمر وما يضطر ويحتاج إليه فيه من طول الكلام خفاء . فنحن لذلك ناركوه ومقبلون على إقناع من يرى ويعتقد أن النفس تنفس بفساد الجسد ، فإنه متى أقام على الخوف من الموت كان مائلاً عن عقله إلى هواه

- فنقول : إن الإنسان على قول هؤلاء ليس يتاله من بعد الموت شيء من الأذى بقية ، إذ الأذى حسّ والحسّ ليس إلّا للحَيّ وهو في حال حياته مغمور بالأذى منغمس فيه ، والحالة التي لا أذى فيها أصلح من الحالة التي فيها الأذى : فالموت إذاً أصلح للإنسان من الحياة . فإن قال قائل منهم إن الإنسان وإن كان يُصيبه في حال حياته الأذى فإنه يتال من اللذات ما ليس يتاله في حال موته ، قيل له : فهل يتأذى أو يبالي أو يضّرّه بوجه من الوجوه في هذه الحال أن لا يتال اللذات ؟ فإذا قال لا — وكذلك يقول لأنه إن لم يقل ذلك لزمه أن يكون حياً في حال موته ، إذ الأذى إنما يلحق الحيّ دون الميت — قيل له : فليس يضّرّه أن لا يتال اللذات . وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر إلى أن حالة الموت هي الأصلح ، لأن الشيء الذي حسبت

(٥) والبيانات : سقط ق ف — فانس ل — والحكم من بعد ك —

(٧) ويهد : سقط ق ف — (١٠) على ما يقول هؤلاء ك ق ف — (١١) البتة ك

ق ف — (١٢-١٣) التي معها الأذى ك — (١٤) اللذات في حياته ما ق ف — (١٥) فيقال

له ق ف — (١٦) الحالة ق ف — من اللذات ق ف — (١٨) كان ، لا ك كذا ل

أنّ الحيّ به الفضل هي اللذة وليس بالميت إليها حاجة ولا له إليها نزوع ولا عليه
 في أن لا يتألم أذى كما ذاك الحيّ ، فليس للحيّ عليه فضل فيما لأنّ التفاضل
 إنما يكون بين المحتاجين إلى شيء ما إذا كان لأحدهما فضل مع قيام الحاجة
 إليه . فأمّا أن يكون المحتاج على غنى فلا . وإذا كان ذلك كذلك فقد رجع الأمر
 إلى أن حالة الموت أصلح . فإن قال إن هذه المعاني ليس ينبغي أن يقال على
 الميت لأنها ليست له بموجودة ، قيل له : إننا لم نقل عليه هذه المعاني على أنها
 قائمة بموجودة له بل إنما نضعها | متروكة متصورة لنقيس شيئاً على شيء ونعتبر
 شيئاً بشيء . وهذا باب متى منعتك كنت منقطعاً في قوانين البرهان ، وهو باب
 من الانقطاع معروف عند أهل البرهان يسمونه غلق الكلام . وذلك أنّ صاحبه
 يفتلق الكلام أبداً ويهرب منه ولا يساعد عليه خوفاً من أن يتوجه عليه الحكم .
 فإذا لجأ إلى التكرار واللجلجة فليس له بعد هذا إلا هذا
 اعلم أنّ حكم العقل في أنّ حالة الموت أصلح من حالة الحياة على حسب
 اعتقاده في النفس ، وقد يوجد أنه مُقيم على اتباع الهوى فيه . فإنّ الفصل بين
 الرأي الهوائي والعقلي هو أن الرأي الهوائي يُجَنَّبِي وَيُرْتَرُّ وَيُتَّبَع وَيُتَمَسَّكُ بِهِ
 لا بحجة بينة ولا بتدبر واضح وإنما يكون عن ضرب من الميل إلى ذلك الرأي
 والموافقة والحبّ له في النفس ، وأمّا الرأي العقلي فإنه يُجَنَّبِي بِحُجَّةٍ بَيِّنَةٍ وَعُنْدِ
 واضح وإن كانت النفس كارهة له ومنحرفة عنه . وأيضاً فما هذه اللذة المرغوب
 فيها المتنافس عليها ، وهل هي في الحقيقة إلا راحة من المؤلم على ما قد بينّا ؟

(١) فليس الميت ق ف — (٢) ذاك : سقط ق ف — (٣) لأحدهما إليه قر ق ف —
 مع قيام الحاجة إليه : سقط ق ف — (٥) قال قائل ق ف — (٧) قائمة له بوجوده ق ف —
 (٨) باب متى ... البرهان وهو : سقط ق ف — (١٠) ويهرب عنه ق ف — ولا يشاغل
 عليه كلمة خوفاً ق ف — (١٣) وقد يوجب ل فوق السطر ، وقد توجه عليه وأنه ق ف —
 الفضل ق ف ل — (١٥) ضروب ق ف — (١٨) قبل ق ف

وإذا كان ذلك كذلك فإنه ليس يتصورها مقصودة مطلوبة إلا الجاهل بها ،
لأن المستريح من الأذى غنى عن الراحة التي متى أعقبته نُحِيت لذة . وأيضاً
فإنه وإن كان الاغتمام بما لا بد منه ومن وقوعه فضلاً كما يتنا قبل وكان الموت ٣
بما لا بد منه ومن وقوعه فإن الاغتمام بالخوف منه فضل والتلهي عنه والتناسي
له ربيع وغنم . ومن أجل ذلك صرنا نغيط البهائم في هذا المعنى إذ لها بالطبع هذه
الحالة ككل التي ليس تقدر نحن عليها إلا بالحيلة لاطراح الفكر والتصور ٦
العقلي . وكان ذلك من أنفع الأمور في هذا الموضوع إذ كان يجلب من الألم أضعاف
أضعاف المنتظر . وذلك أن المتصور للموت الخائف منه يموت في كل صورة
موتة ، فتجتمع عليه من تصوره له مدة طويلة موتات كثيرة . فالأجود إذا ١
والأعود على النفس التلطف والاحتياط لإخراج هذا النغم عنها . وذلك يكون
كأقل قبيل إن العاقل لا يفتن بته . وذلك أنه إذا كان لما يفتن به سبب يمكنه
دفعه | جعل مكان النغم فكراً في دفع السبب ، وإن كان مما لا يمكن دفعه ٧٠
أخذ على المكان في التلهي والتسلّي عنه وعمل في محوه وإخراجه عن نفسه .
* وأيضاً فإني أقول : إني قد بينت أنه ليس للخوف من الموت على رأى من لم
يجعل للإنسان حالة وعاقبة يصير إليها بعد موته وجه . وأقول إنه يجب أيضاً ١٥
في الرأى الآخر — وهو الرأى الذي يجعل لمن مات حالة وعاقبة يصير إليها بعد
الموت — أن لا يخاف من الموت الإنسان الخير الفاضل المكمل لأدائه

(١) فليس يتصور ما مقصوده ق ف — (٢) المربع ق ف — اعتبها ل ، اعتبها ق ف —
(٣) بما ... الموت : سقط ق ف — (٥) في هذه الحالة إذ ق ف — بالطبيعة ق ف —
(٧) إذا كان يربح ويربح من الألم ق ف — (٨) أضعاف : سقط ق ف — يموت مثلاً ق ف —
(١٠) لاطراح ق ف — (١١) كما قلنا قبل ق ف — جة : سقط ل —
(١٤) من الموت وجه ك — (١٥) وجه : سقط ك ق ف

* استأظفت هنا رواية الكرماني وهي تنتهي إلى ص ٩٦ س ٦ (« ذلك كثيراً »)

- ما فرضت عليه الشريعة المحقة ، لأنها قد وعدته الفوز والراحة والوصول إلى
النعيم الدائم . فإن شكك شاك في هذه الشريعة ولم يعرفها ولم يتيقن صحتها فليس له
٣ إلا البحث والنظر جهده وطاقته . فإن أفرغ وسعه وجهده غير مقصّر ولا وإن
فإنه لا يكاد يعدم الصواب . فإن عديمه — ولا يكاد يكون ذلك — فالله تعالى
أولى بالصنع عنه والغفران له إذ كان غير مطالب بما ليس في الوُسع
٦ بل تكليفه وتحمله عز وجل لعباده دون ذلك كثيراً
وإذ قد أتينا على قصد كتابنا هذا وبلغنا آخر غرضنا فيه فإننا خاتمون
كلامنا بالشكر لربنا عز وجل . فالحمد لله واهب كل نعمة وكاشف كل غمة
١ حمداً بلا نهاية كما هو أهله ومستحقه *

(٢) ولم يتيقن ق ف — (٣) في أن يفرغ ق. ف — وسعه وطاقته وجهده ك —
(٦) كثيراً جداً ق ف — (٨) واهب العقل وكل نعمة ل — (٩) ومستحقه آخر الكتاب
والحمد لله رب العالمين وصلواته على رسوله محمد وآله وصحبه الطاهرين ل (وياؤه تاريخ النسخة
على ما ذكرناه في المقدمة ص ٥ ، أما تواريخ نسخ ق و ف فقد ذكرناها ص ٦ و ٧)

* قال الكرماني في القول السادس من الباب الأول من كتابه : وقوله في الفصل العشرين
في دفع الخوف من الموت ... قول حتى ، لا كما أعجبه بقوله « فإن شكك شاك في هذه
الشريعة إذ كان غير مطالب بما ليس في الوُسع » الذي أوجب به السلامة لمن شك في
الشريعة ولم يعرف شيئاً منها واجتهد في البحث والنظر وأفرغ وسعه وطاقته ولم يزل شكه وأن
يتركه لا يؤاخذه بذلك فإن الأمر بخلاف ما أوردته ويستند ما تخيل إليه واعضده . فإن الشاك في
الشريعة ومناسكها الجاهل بسننها القاعد عن العمل بها والثابرة عليها تته في كونها باقية في عاداتها
الجارية وأفعالها الحاصلة منها الصادرة عنها إلى الوجود على قضايا هوائها وأحكام المزاج الذي عنه
كان وجودها على الأمر الذي هي فيه كالأخوات من أنواع الحيوان والوحوش ، إذ شكها قد بها
عن المشكوك فيه . ونفس تكون بهذه الثابتة تحت غضب الله سبحانه وسخطه . وأن يكون لما
غيره أن ولم يحصل لها ما قوّم ذاتها وراضها فتستحقه الخ

كتاب السيرة الفلسفية

ورد ذكر هذا الكتاب في فهارس مؤلفات الرازي التي في أيدينا وإن كان القدماء يختلفون في عنوانه . فقد سماه أبو الريحان البيروني ^(١) ، وكتاب السيرة الفلسفية ^(٢) ، وهو العنوان المذكور في نسختنا المخططة ، وسماه ابن القفطي ^(٣) وابن النديم ^(٤) ، وكتاب (في) السيرة الفاضلة . أما ابن أبي أصيبعة فقد ذكر في ترجمته للرازي ثلاثة عناوين مختلفة لعلها تشير جميعاً إلى الكتاب الذي نحن بصدد ، فقد سمي أولاً ، كتاباً في سيرة الحسكاه ^(٥) ، وثانياً ، كتاباً في سيرته ^(٦) ، وثالثاً ، كتاباً في السيرة الفاضلة وسيرة أهل المدينة الفاضلة ^(٧) .
وصل إلينا هذا الكتاب في مجموعة محفوظة بالمتحف البريطاني مسجلة تحت رقم ٧٤٧٣ من الإضافات الشرقية (Add.) ^(٨) وعنوانه هناك : كتاب السيرة

(١) رسالة في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي ص ١٩ رقم ١٤٩
(٢) راجع أيضاً ما قاله Julius Lippert في *Mitteilungen des Orientalischen Seminars*, VII (Berlin 1904), p. 22-24

(٣) تاريخ الحسكاه ص ٢٧٥ ، ١٤

(٤) فهرست ص ٣٠١ (طبعة أوروبا)

(٥) كتاب عيون الانباء في طبقات الأطباء ج ١ ، ص ٣١٦ ، ١٦

(٦) نفس المرجع ص ٣٢١ ، ١٤

(٧) ص ٣٢٠ ، ٥

(٨) راجع
Catalogus Codd. Manuscr. qui in Mus. Brit. asservantur, II no. 426.

الفلسفية تأليف الحكيم أبي نصر (كذا) محمد بن زكريا الرازي المتطبب ، ، وهو يشمل خمس ورقات (ورقة ١ ظ - ه ظ) . وهذه المجموعة محررة في سنة ٦٣٩ للهجرة بخط نسخي جميل وأخطأوها غير قليلة . وقد أثبت التصحيحات في المتن وأوردت قراءات النسخة الخطية في الحواشي مشيراً إليها برمز «خ» ، وكنت قد نشرت هذا الكتاب في مجلة *Orientalia* التي تصدر في روما مع مقدمة وترجمة إلى اللغة الفرنسية ^(١) ، وهأنذا أطبعه مرة أخرى مع زيادة العناية في التصحيح ^(٢)

Orientalia, NS, IV (1985), p. 300-334

(١)

ترجم صديقي عباس اقبال هذه المقالة إلى اللغة الفارسية (طهران سنة ١٣١٥) (راجع أيضاً مجلة مهر سنة ٣ رقم ٧)

(٢) يسرني أن أعرب هنا عن مزيد شكري لحضرتي الاستاذ محمد بن عبد الوهاب الفوزيني والدكتور D.H. Baneth اللذين تفضلا بإبداء بعض الملاحظات التي استغدت منها في تصحيح هذا النص

بسم الله الرحمن الرحيم

- قال أبو بكر محمد بن ذكرية الرازي — أَلْحَقَ اللهُ روحه بالروح والراحة —:
- ٣ إن ناساً من أهل النظر والتمييز والتحصيل لما رأونا تُدْخِلُ الناسَ
وتتصرف في وجوه من المعاش عابونا واستقصونا وزعموا أننا حائدون عن سيرة
الفلاسفة ولا سيما عن سيرة إمامنا سقراط المأثور < عنه > أنه كان لا يَفْشَى
٦ الملوك ويستخف بهم إن هم عَشَوْه ولا يأكل لذيق الطعام ولا يلبس فاخر الثياب
ولا يبنى ولا يفتي ولا يئسل ولا يأكل لحماً ولا يشرب خمرأ ولا يشهد لهواً بل
كان مقتصرأ على أكل الحشيش والالتفاف في كساء خَلَقَ والإيواء الى حُبِّ في
البرية ؛ وأنه أيضاً لم يكن يستعمل التقيّة للعوام ولا للسلطان بل يجههم بما هو
الحقّ عنده بأشرح الألفاظ وأبينها . وأما نحن فعلى خلاف ذلك . ثم قالوا في
مساوئ هذه السيرة التي سار بها إمامنا سقراط إنها مخالفة لما عليه مجرى الطبع
وقوام الحرث والفلس وداعية إلى خراب العالم وبوار الناس وهلاكهم . وسنجيهم
١٢ بما عندنا في ذلك إن شاء الله
- فنقول : أما ما أثروه عن سقراط وذكره فقد صدقوا وقد كان ذلك منه ،
١٥ لكنهم جهلوا منه أشياء أخر تركوا ذكرها تعمداً لوجوب موضع الحجة علينا .
وذلك أن هذه الأمور التي أثروها عن سقراط قد كانت منه في ابتداء أمره إلى
مدة طويلة من عمره ، ثم انتقل عن كثير منها حتى إنه مات عن بنات وحارب
العدو وحضر مجالس اللهو وأكل الطيبات إلا من اللحم وشرب يسير المسكر .
١٨ وذلك معلوم مأثور عند من عني باستقصاء أخبار هذا الرجل . وإنما كان منه

(٢) أبو نصر خ — (٤) حائدين خ — (٥) لا يشأ خ — (١٥) لعل العوالب :

أو تركوا — (١٦) ان بهذه الامور خ — (١٧) من مات خ

- ما كان في بدء أمره لشدّة عجه بالفلسفة وجّه لها وحرصه على صرف زمان الشهوات والشغل بالذات إليها ومؤاتاة طبعه له على ذلك، واستخفافه واسترذاله لمن لم يلاحظ الفلسفة بالعين التي تستحقّ أن تلاحظ بها وآثر ما هو أخصّ | ٩٧
- منها عليها. ولا بدّ في أوّل الأمور المشوشة المعشوشة من فضل ميل إليها وإفراط في حبّها ولزومها وشتان المخالفين فيها، حتى إذا وغل فيها وقرت الأمور به قرارها سقط الإفراط فيها ورجع إلى الاعتدال، كما يقال في المثل: لكلّ جديد لذة. فهذه كانت حال سقراط في تلك المدة من عمره، وصار ما أثر عنه من هذه الأمور أشهر وأكثر لأنها أطرف وأعجب وأبعد من أحوال الناس، ٩
- والناس موكّون يذاعة الخبر الطريف النادر والإضراب عن المألوف والمتداد. فلسنا إذاً بمخالفين للأمر الأحمد من سيرة سقراط وإن كنّا مقصّرين عنه في ذلك تقصيراً كثيراً ومقرّين بالنقص عن استعمال السيرة العادلة وقمع الهوى ١٢
- وحبّة العلم والحرص عليه. خلافتنا إذا لسقراط ليس في كيفيّة السيرة بل في كنيّتها، ولسنا بمتقصرين إن أقررنا بالنقص عنه إذ كان ذلك هو الحقّ وكان الإقرار بالحقّ أكثر شرفاً وفضيلة. فهذا ما نقوله في هذا الموضع
- ١٥ وأما ما عابوه من سيرتي سقراط فإنّا نقول: إنّ المعب منها بحقّ أيضاً كنيّتها لا كيفيّتها إذ من البين أنّه ليس الانهماك في الشهوات وإيثارها الأمر الأفضل الأشرف على ما يتّنا في كتابنا «في الطب الروحاني»، لكن الإخذ ١٨
- من كلّ حاجة بمقدار ما لا بدّ منه أو بمقدار ما لا يجلب المأى < يفضل > على اللذة المصاوبة منها. وقد رجع سقراط عن المفرط منها الذي هو المععب بالحقيقة والداعى إلى خراب العالم ويوار الناس، إذ قد عاد إلى أن أنسل وحارب
-
- (٣) (من لا يخاطب — (٩) مولودون غ — والاطراب غ — (١١) ومفرون غ — (١٣) ولنا معنى ان مرنا غ — (١٥) بحق غ — (١٨) < يفضل > : راجع ص ١٠٢ ص ٢، او : < يرجع > (راجع ص ١٠٣ ص ٢)، او : < زائفا >

«العدو» وحضر مجالس اللهو . ومن فعل ذلك فقد خرج عن أن يكون ساعياً في خراب الدنيا وبورار الناس ، وليس يجب أن لا يكون كذلك حتى يكون مغرقاً في الشهوات . ونحن وإن كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى ٢
سقراط فإننا مستحقون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين
وإذ قد جرى في هذا المعنى ما جرى فلنتم القول في السيرة الفلسفية ليتنفع بها محبو العلم ومؤثروه

٦
فبقول : إنا نحتاج أن ننبي أمرنا فيها هو غرضنا المقصود في هذه المقالة على أصول قد تقدم يأتنا لها في كتب آخر لا بد من الاستعانة لتخفيف ما في هذه المقالة بها . فيها كتابنا « في العلم الإلهي » وكتابنا « في الطب الروحاني » ، ١
وكتابنا « في عدل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة » وكتابنا الموسوم « بشرف صناعة الكيمياء » ، ولا سيما كتابنا الموسوم « بالطب الروحاني » ، فإنه لا غنى عنه في استتمام غرض هذه المقالة والأصول | التي ننبي عليها فروع ٢ ظ
السيرة الفلسفية ونأخذها ههنا ونقتضيها اقتضاباً . وهي : أن لنا حالة بعد الموت جيدة أو ذميمة بحسب سيرتنا كانت مدة كون أنفسنا مع أجسادنا ، وأن الأمر الأفضل الذي له خلقتنا وإليه أجرى بنا ليس هي إصابة الذات الجسدانية ١٥
بل اقتناء العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصتنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذي لا موت فيه ولا ألم ، وأن الطبيعة والهوى يدعواننا إلى إثارة اللذة الحاضرة وأما العقل فكثيراً ما يدعونا إلى ترك الذات الحاضرة لأمور يؤثرها ١٨
عليها ، وأن المالك لنا الذي منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيماً بنا لا يريد إلزامنا ويكره لنا الجور والجهل ويحب منا العلم والعدل فإن هذا

(١٠) بصول خ — (١٢) عنمن استنام خ — التي تتنا خ — (١٣) سيرة خ —
وختضها اقتضا خ — (١٧) تدعوا بنا خ — (١٨) فكثير ما خ — (١٩) رحيماً

الملك يعاقب المؤلم منا <و> من استحق الإيلام بقدر استحقاقه ، وأنه لا ينبغي أن نحتمل الماء في جنب لذة يفضل عليها ذلك الألم في كميته وكيفيته ، وأن الباري جل وعز قد وكل الأشياء الجزئية من حوائجنا إلينا كالحراثة والنسج وما أشبه ذلك مما به قوام العالم وقوام المعيشة . فلتكن لنا مسئلة لنبنى عليها

- ٦ فنقول : إنه إذا كانت لذات الدنيا وآلامها منقطعةً بأقطاع العمر وكانت لذات العالم الذي لا موت فيه دائماً غير منقطعة ولا متناهية فالمنعون من اشترى لذة بائدةً منقطعةً متناهيةً بدائمةً باقية غير منقطعة ولا متناهية . فإذا كان الأمر كذلك تبعه ووجب منه أنه لا ينبغي لنا أن نطلب لذة لا بد في الوصول إليها من ارتكاب أمر يمنعنا من التخلص إلى عالم النفس أو يوجب علينا في عالمنا هذا الماء مقداره في كميته وكيفيته أعظم وأشد من اللذة التي أثرناها ، فأما سائر ذلك من اللذات فباحة لنا . على أن الرجل الفيلسوف قد يترك كثيراً من هذه المباحات ليرتن نفسه على ذلك ويعودها فيكون ذلك عليه في الموضوع الواجب أهون وأيسر كما ذكرنا في « كتاب الطب الروحاني » .
- ١٠ لأن العادة كما ذكر القدماء طبيعة ثانية تسهل العسير وتونس بالمتوحش منه ، إن كان في الأمور النفسية وإن كان في الأمور الجسدية ، كما نرى الفيلسوف أقوى على المشي والجند أجراً على الحرب ونحو ذلك مما لا خفاء به في تسهيل العادات للأمور التي كانت تصعب وتمسر قبل اعتيادها . وهذا القول وإن كان وجيزاً بجملاً — أعني ما ذكرناه في مقدار اللذة المحصورة — فإن تحته من الجزئيات أموراً كثيرة ، على ما قد بيناها في « كتاب الطب الروحاني » .

(٢) يحتمل غ — من جنب غ — علينا غ — (٣) إليها والحراثة غ — (٤) اشبه غ — ووجب عنه غ (راجع ص ١٠٣ س ٣ و ١٧) — (١٠-٩) من الوصول غ — (١٣) ليون نفسه غ — (١٦) الأمور النفسية غ — (١٧) من تسهيل ؟

- فإنه إن كان الأصل الذي وضعناه من أنه لا ينبغي للعاقل أن ينقاد | للذة ٣
يخشى معها الماء يرجع على الألم الذي يصل إليه من مكابدة ترك اللذة وقع
الشهوة صحيحاً حقاً في نفسه أو مصادراً عليه فقد وجب منه وتبعه أننا لو قدرنا ٢
في حالته على أن نملك الأرض كلها مدة عمرنا بارتكاب من الناس ما لا يرضاه
الله مما كان به منعنا من الوصول إلى الخيرة الدائمة والنعم المقيم لم يكن ينبغي
لنا أن نفعل ذلك ولا نُؤثره . ولو استحقنا أيضاً أو كان الاستحقاق ٦
غالباً علينا في أننا إن أكلنا في المثل طبقاً من رطبٍ بَمدنا عشرة أيام لم يلبِغ
أن نُؤثر أكله . وكذلك الحال فيما بين هذين المثالين اللذين ذكرناهما — على
عَظَم أحدهما وصِغَر الآخر إضافة — من الأمور الجزئية التي كل واحد منها ١
صغير بالإضافة إلى الأعظم كبير بالإضافة إلى الأصغر ، مما لا يمكن القول أن
يأتي عليه أكثر من تحت هذه الجملة الكلية من الأمور المفردات الجزئية
وإذ قد بان في هذا الموضع ما أردنا بيانه فلنتصد إلى بيان غرض آخر من ١٢
أغراضنا نال لهذا الغرض

- فقول : إنه لما كان الأصل الذي وضعناه من أن ربنا ومالكنا مُشْفِق
علينا ناظر لنا رحيم بنا تبع ذلك أيضاً أنه يكره أن يقع بنا ألم : وأن جميع ما يقع ١٥
بنا منه مما ليس من اكتسابنا واختياراتنا بل مما في الطبيعة فلا مَر ضروري لم
يكن بد من وقوعه . ووجب من ذلك أنه لا ينبغي أن تولم مُحِبّاً بَته من غير
استحقاق منه لذلك الإيلاء أو لتغير صرفتنا عنه بذلك الألم ما هو أشد منه . ١٨

(٤) لعل الصواب : في الناس — (٥) ما كان به غ — (٦) أيضاً وكان غ —
(٧) غالب علينا غ — رطب سمدنا عفرة غ — لم ينبغي غ — (٨) الذي ذكرناهما غ —
(٩) كل واحد منهما غ — (١٠) كبير (تصحيح مشكوك فيه) : لبغ غ — (١١) تأتي
عليه كثرة ما غ — الجملة الثالثة (١) من غ — (١٢) تأتي غ — (١٤) أنه كما
كان غ — الذي وصفناه غ — (١٥) أيضاً وأنه غ — (١٧) أن يؤلم عصاه غ —
(١٨) الألم مما هو غ

وتحت هذه الجملة أيضاً تفصيل كثير يُدخل فيها المظالم جميعاً، وما يتلذذ به
 الملوك من الصيد للحيوان ويُفْرِط فيه الناس من الكدّ للبهائم في استعمالها.
 ٢ فوجب أن يكون ذلك كله على قصد وسنن وطريق ومذهب عقليّ عدليّ لا يُتعدّى
 ولا يُجار عنه . فيوقع الألم حيث يُرجى به دفع ما هو أعظم منه ، نحو بطل
 الجراح وكسّ العضو التغيّن وشرب الدواء المرّ البشيع وترك الطعام اللذيذ خشية
 ٢ الأمراض العظيمة الآلئية . وتكسّد البهائم كدّ قصير لا عنف فيه إلا في
 المواضع التي تدعو الضرورة فيها إلى الإعتاف ويوجب العقل والعدل ذلك كحدث
 الفرس عند طلب النجاة من العدو ، فإنه يجب في العدل حينئذ أن يُحْتَمَى ويُتَلَفَ
 ٤ في ذلك إذا رُجى به خلاص الإنسان ، ولا سيما إذا كان عالماً خيراً أو له غناء
 عظيم في وجه من الوجوه المائدة صلاحها على جملة الناس ، إذ كان غناء مثل هذا
 الرجل ويقاؤه في هذا العالم أصلح لأهله من بقاء ذلك الفرس . أو كرجلين وقعا في
 ٣ بريق لا ماء فيها ومع أحدهما من الماء ما يمكن أن يخلص به | نفسه دون صاحبه ،
 فإنه ينبغي في تلك الحالة أن يُؤَثَّرَ بالماء أعوذُ الرجلين على الناس بالصلاح .
 فهذا هو القياس في أمثال هذه الأمور وأشباهاها
 ١٥ وأما الصيد والطرود والإبادة والإهلاك فينبغي أن يكون للحيوان الذي
 لا يعيش كمال العيشة إلا باللحم كالأسد والتمور والذئب وما أشبهها ، والتي يعظم
 أذاها ولا مطمع في استصلاحها ولا حاجة في استعمالها مثل الحيات والعقارب
 ١٦ ونحوها . فهذا هو القياس في أمثال هذه الأمور . وإنما جاز أن تُتَلَفَ هذه
 الحيوانات من جهتين : إحداها أنها متى لم تُتَلَفَ أتلفت حيوانات كثيرة ،

(١) تدخل غ — وما يلقظ غ — (٣) فيوجب غ — (٤) يجاز عنه غ —
 يرجى به ومع ما غ — (٥) المراجع غ — (٦) الآلة غ — (٧) الذي يدعو غ — لل
 الصواب : إلى الإعتاف — (١٠) صلاحه على غ — (١١) وقها في غ — (١٦) التي
 يعظم غ

- فهذا باب غاصرٌ بأمثال هذه الحيوانات ، أعنى التى لا تعيش إلا باللحم . وأمّا الأخرى فإنه ليس تخلص النفوس من جُئته من جُئته الحيوانات إلا من جُئته الإنسان فقط . وإذا كان الأمر كذلك كان تخلص أمثال هذه النفوس من جُئتها شيئاً بالطريق والتسهيل إلى الخلاص . فلبّا اجتمع لى لا تعيش إلا باللحم .
- الوجان جميعاً وجب إبادتها ما أمكن ، لأن فى ذلك قليلاً من ألم الحيوان ورجاء أن تقع نفوسها فى جُئته أصلح ٦
- وأمّا الحيات والعقارب والزناير ونحوها فاجتمع لها أنها مؤلمة للحيوان ولا تصلح أن يستعملها الإنسان كما يستعمل البهايم المعمولة لجواز ذلك إهلاكها وإبادتها . وأمّا الحيوان المعمولة والمأشاة بالشب فلم يجب إبادتها وإهلاكها بل الرق بالمعمولة على ما ذكرنا والاستقلال من الاعتداء بها ما أمكن ومن إنسانها لتلا تكثر كثرة تخرج إلى إكثار ذبحها ، لكن يكون ذلك بقصد وبحسب الحاجة . ولولا أنه لا مطمع فى خلاص نفس من غير جُئته الإنسان لما أطلق حكم العقل ذبحها البتة . وقد اختلف المتفلسفون فى هذا الأمر فرأى بعضهم أن يقتدى الإنسان باللحم ولم يرَ بعضهم ذلك ، وسقراط من لم يجز ذلك ولما كان ليس للإنسان فى حكم العقل والعدل أن يؤلم غيره تبع ذلك أنه ليس له أن يؤلم نفسه أيضاً . وصار تحت هذه الجملة أيضاً أمور كثيرة يدفعها حكم العقل ، نحو ما يعمل الهند من التقرب إلى الله بإحراق أجسادها وطرحها على الحدائد المشحودة ، ونحو المنانبة وجبها أنفسها إذا نازعتها إلى الجماع وإضانتها بالجوع والعطش وتوسيحها باجتئاب الماء واستعمال البول مكانه وعمّا بدخل فى هذا الباب وإن كان دونه كثيراً ما يستعمله النصارى

(٤) شبيهه خ — (٥) هليل خ — (٨) هلاكها خ — (١٣) وفيه اختلف خ — (١٤)

لمرى خ — ممن لم يمرى ذلك خ — (١٨) ونحو الطائفة وجبها خ — (٢٠) ما يتصله خ

- من الترهيب والتخيل في الصوامع وكثير من المسلمين من لزوم المساجد وترك
المكاسب والاعتصار على يسير الطعام وبشعة ومؤذى | اللباس وخشنه ، فإن
٣ ذلك كله ظلم منهم لأنفسهم وإيلاهم لها لا يدفع به ألم أرجح منه . وقد كان
سقراط يسير مثل هذه السيرة من أول عمره غير أنه تركها في آخر عمره على
ما ذكرنا قبل . وفي هذا الباب بين الناس تباین كثير جداً غير متطرق به .
٦ ولا بد أن نقول في ذلك قولاً مقرباً ليكون مثلاً
- فقول : إنه لما كان الناس مختلفين في أحوالهم ففهم غذى نعمة ومنهم
غذى بؤس ومنهم من تطالبه نفسه ببعض الشهوات مطالبة أكثر كالغرمين
٩ بالنساء أو بالخمر أو حب الرئاسة ونحو ذلك من الأمور التي فيها بين الناس
تفاوت كثير صار الألم الذي يقع بهم من قبح شهواتهم مختلفاً اختلافاً كثيراً
بحسب اختلاف أحوالهم . فصار المولود من الملوك والناس في نعمهم لا تحتمل
١٢ بشرته خشن الثياب ولا تقبل معدته بشع الطعام بالإضافة إلى ما يقع به المولود
من العامة ، لكن يتألم من ذلك الألم شديداً ، أو المعتادون أيضاً لإصابة لذّة
ما من اللذات يتألمون عند المنع منها وتكون المؤونة عليهم متضاعفة وأبلغ
١٥ وأشدّ ممن لم يعتد تلك اللذّة ، ومن أجل ذلك أنه لا يمكن أن يكون تكليفهم
كلهم تكليفاً سواء بل مختلفاً بحسب اختلاف أحوالهم . فلا يكلف
المفلس من أولاد الملوك أن يلزم من الطعام والشراب وسائر أمور معاشه
١٨ ما يكلف أولاد العامة إلا على تدريج إن دعت ضرورة . لكن الحد الذي
لا يمكن أن يتجاوز هو أن يتمتعوا من الملاذ التي لا يمكن الوصول إليها إلا

(١) من الترهيب خ — في لزوم خ — (٢) الطعام وخشفه خ — (٣) إلا أرجح
منها خ — (٥) كثرة خ — لئلا الصواب : غير متطرق إليه — (٨) يغض خ —
(١١) والناس في خ — (١٢) إصابة لذّة خ — (١٥) بما لم يعتاد خ — (١٧) التفلسف
خ — (١٨) ما يكلفه خ — (١٩) للملاذ التي خ

- بارتكاب الظلم والقتل وبالجملة بجميع ما يُسخط الله ولا يجب في حكم العقل والعدل ، ويُباح لهم ما دون ذلك . فهذا هو الحد من فوق أعنى في إطلاق التنعيم .
 وأما الحد من أسفل أعنى في التقشُّف والتقلُّل فأن يأكل الإنسان ما لا يضره ٣ ولا يمرض عليه ولا يمتدئ إلى ما يستلذه غاية الاستلذاذ ويشتهي فيكون القصد إليه للذة والشهوة لا لسد الجوع . ويلبس ما تحتمله بشرته من غير أذى ولا يميل إلى الفاخر والمنقش من اللباس : ويسكن ما يقيه من الحرارة والبرد ٦ المفرطين ولا يمتدئ إلى المساكن الجليلة البهية المنقوشة المزخرفة إلا أن يكون له من سعة المال ما يمكن أن يتسع معه في مثل هذه الأمور من غير ظلم ولا تميز ولا إجهاد لنفسه في الاكتساب . ولذلك يفضل في هذا المعنى المولودون ٩ من الآباء الفقراء والناشئون في الأحوال الزمّة لأن التقلُّل والتقشُّف على أمثال هؤلاء أسهل كما كان التقلُّل والتقشُّف على سقراط أسهل منهما على افلاطون . وما بين هذين الحدين فباح لا يخرج به مستعمله من اسم الفلسفة بل يجوز أن يسمّى بها ، وإن كان | الفضل في الميل إلى الحد الأسفل دون الأعلى ٤ وكانت النفوس الفاضلة وإن كانت مصاحبة لأجساد تُغذبت في نعمة تأخذ أجسادها بالتدرج إلى الحد الأسفل . فأما مجاوزة الحد الأسفل وغروج عن ١٥ الفلسفة إلى مثل ما ذكرنا من أحوال الهند والثانية والرهبان والنسّاك ، وهو خروج عن السيرة العادلة وإسخطاء الله تعالى بإيلاام النفوس باطلاً واستحقاق

(٣) التقشف والمال خ — مما لا خ — (٤) ولا يصح إلا ما يستلذه عليه الاستدلال خ — ويكون خ — (٦) وليمكن بما يوقيه خ — (٧) والمنقوشة خ — (٩) وذاك يفد في خ — (١٠) لأن المال خ — (١١) كان الصالح خ — أسهل منها على خ — (١٢) وما بين : وساتين خ — (١٣) في الكل إلى خ — (١٤) من نسة خ — (١٥-١٤) يأخذ أجسادها خ — (١٦) والثانية خ — (١٧) بإطلاق استحقاق خ

للإخراج عن اسم الفلسفة . وكذلك الحال في مجاوزة الحد الأعلى ، نسال الله
واهب العقل وفارج النعم وكاشف الهمّ توفيقنا وتسدينا ومعونتنا على ما هو
الارضى عنده والأزلف لنا لديه ٣

وجملة أقول : إنه لما كان الباري عزّ وجلّ هو العالم الذي لا يحجل والمعدل
الذي لا يحور وكان العلم والمعدل والرحمة ياطلاق وكان لنا بارئاً ومالكا وكتّاباً
عبيداً مملوكين وكان أحبّ العبيد إلى موالهم آخذهم بسيرهم وأجرامهم على سبيلهم
كان أقرب عبيد الله جلّ وعزّ إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرفهم . وكل هذا
الكلام مراد قول الفلاسفة جميعاً « إن الفلسفة هي التشبه بالله عزّ وجلّ بقدر
ما في طاقة الإنسان » ، وهذه جملة السيرة الفلسفية . فأما تفصيلها فعلى ما في
« كتاب الطبّ الروحاني » ، فإننا قد ذكرنا هناك كيف تنزع الإخلاق الرديئة
عن النفس وكما مقدار ما ينبغي أن يُجرى عليه المتفلسف أمره في الاكتساب
والاقتناء والإنفاق وطلب مراتب الرياسة ١٢

وإذ قد بينّا ما أردنا بيانه في هذا الموضع فترجع ونبين « ما » عندنا ونذكر
الطاعين علينا ونذكر أننا لم نسير بسيرة إلى يومنا هذا — بتوفيق الله ومعونته —
نستحقّ أن نخرج بها عن التسمية فيلسوفاً . وذلك أنّ المستحقّ لمحو اسم الفلسفة
عنه من قصر في جزئى الفلسفة جميعاً — أعنى العلم والعمل — بجمل
ما للفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به . ونحن بحمد الله
ومنه وتوفيقه وإرشاده فبرآء من ذلك . أمّا في باب العلم فنقول أننا لو لم تكن
عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعاً عن أن يُسمى
عنا اسم الفلسفة فضلاً عن مثل كتابنا « في البرهان » و« في العلم الإلهي » .

- و « في الطب الروحاني » وكتابنا « في المدخل إلى العلم الطبيعي » الموسوم « بسمع الكيان، ومقالتنا « في الزمان والمكان والمدة والدمر والخلد، و « في شكل العالم، و « سبب قيام الأرض في وسط الفلك، و « سبب تحرك الفلك على استدارة، ومقالتنا « في التركيب، و « أن للجسم حركة من ذاته وأن الحركة معلومة، و « وكتبنا في النفس | وكتبنا في الهوى، وكتبنا في القلب كالكتاب « المنصوري، و « وكتابنا « إلى من لا يحضره طبيب، : و « وكتابنا « في الأدوية الموجودة، والموسوم « بالطب الملوكني، والكتاب الموسوم « بالجامع، الذي لم يسبقني إليه أحد من أهل المملكة ولا احتذى فيه أحد بعد احتدائي وحدوي، و « وكتبنا في صناعة الحكمة التي هي عند العالم الكيمياء، وبالجملة فقرأت ما تاتي كتاب « ومقالة ورسالة خرجت عني إلى وقت عملي هذه المقالة في فنون الفلسفة من العلم الطبيعي والإلهي. فأما الرياضيات فإني مُقر بأنني إنما لاحظتها ملاحظة بقدر ما لم يكن لي منها بدء ولم أفن زما في التمهيد بها بالقصد متى ذلك لا للعجز عنه. ومن شاء أوضحت له عذري في ذلك بأن الصواب في ذلك ما عملته لا ما يعمله المفتونون لأعمارهم في الاشتغال بفضول الهنسة من الموسومين بالفلسفة. فإن لم يكن مبلغني من العلم المبلغ الذي أستحق أن أسمى فيلسوفاً فمن هو ليت شعري ذلك في دهرنا هذا

- وأما الجزء العملي فإني بعون الله وتوفيقه لم أتمد في سيرتي الحدين اللذين حددت، ولم يظهر من أفعالي ما استحققت أن يقال إنه ليست سيرتي سيرة فلسفية. فإني لم أصحب السلطان محبة حامل السلاح ولا متولى أعماله، بل محبة محبة متطلب ومنادم يتصرف بين أمرين: أما في وقت مرضه فعلاجه

(٤) وإن لم يدرغ — (١٢) ولم أتي غ — (١٣) ما تمهله — (١٤) بقصود غ — (١٥) لم يدرغ — الذين خذون غ

وإصلاح أمر بدنه ، وأما في وقت صحّة بدنه فإنّنا سه والمشورة عليه — يعلم الله ذلك متى — بجميع ما رجوت به عائدة صلاح عليه وعلى رعيته . ولا يظهر متى على شره في جمع مال وسرف فيه ولا على منازعات الناس ومخاصمتهم وظلمهم ، بل المعلوم متى ضدّ ذلك كلّه والتجافى عن كثير من حقوقى . وأما حالى فى مطعمى ومشربى وهوى فقد يعلم من يكثر مشاهدة ذلك متى < أنى لم أتمدّ > إلى طرف الإفراط ، وكذلك فى سائر أحوالى مما يشاهده هذا من ملبس أو مركوب أو خادم أو جارية . فأما محبّتى للعلم وحرصى عليه واجتهادى فيه فمعلوم عند من صحبنى وشاهد ذلك متى أنى لم أزل منذ حداثنى وإلى وقى هذا مكبّاً عليه حتى إلى متى اتفق لى كتاب لم أقرأه أو رجل لم ألقه لم ألقت إلى شغل بته — ولو كان فى ذلك على عظيم ضرر — دون أن آتى على الكتاب وأعزف ما عند الرجل . وإنه بلغ من صبرى واجتهادى أنى كتبت بمثل خطّ التلويذ فى عام واحد أكثر من عشرين ألف ورقة ، وبقيت فى عمل الجامع الكبير خمس عشرة سنة أعمله الليل والنهار حتى ضعف بصرى وحدث على فسخ فى عضل يدي بمنعائى فى وقى هذا عن القراءة والكتابة ، وأنا على حالى لا أدعهما بمقدار جهدى وأستعين دائماً بمن يقرأ ويكتب لى

ظ فإن كان المقدار الذى أنا عليه من هذه الامور عند هؤلاء القوم يحطى عن رتبة الفلسفة فى العمل وكان الغرض من حنو سيرة الفلسفة عندهم غير ما وصفنا فلينبوه لنا مشاهدة أو مكانة لنقبله منهم إن جأوا بفضل علم ، أو زده عليهم إن أثبتنا فيه موضع خطأ أو نقص . وهب أنى قد تساهلت عليهم وأقررت بالتقصير فى الجزء العملى ، فما عسى أن يقولوا فى الجزء العلمى ؟ فإن كانوا

(٢) وصرف فيه غ — (٤) فى مطبعى خ — (٥) < أنى لم أتمدّ > : راجع من ١٠٧

س ٧ ، س ١٠٩ س ١٧ — (٦) يشاهده منه غ — (٩) شغل فيه خ — (١١) فى علم

واحد خ — (١٧) العرض من حنى خ

استنقصوني فيه فليلقوا إلى ما يقولونه في ذلك لنتظر فيه ونذعن من بعد بحقهم
أورد عليهم غلظهم . فإن كانوا لا يستنقصوني في الجزء العلي فأولى الأشياء
أن ينتفعوا بعلي ولا يلتفتوا إلى سيرتي ليكونوا على مثل ما يقول الشاعر ٣

إِعْمَلْ بِعَلِي فَإِنْ قَصَّرْتُ فِي عَمَلِي
يَنْفَعَكَ عِلْمِي وَلَا يَضُرُّكَ تَقْصِيرِي

فهذا ما أردنا أن نودع في هذه المقالة . ولواهب العقل الحد بلا نهاية كما هو ٦
أهله ومستحقه ، وصلى الله على المصطفين من عباده والخيرات من إمامه

نجز كتاب السيرة الفلسفية ، وافقه تعالى المهود على كل حال دائماً ابداً سرمداً

١٠) يقولوه خ — ونذعن من خ — (٢) في الجزء العلي خ — (٤) اعمل بسلي خ

مقالة فيما بعد الطبيعة

وردت هذه المقالة في مجموعة محفوظة في خزانة راغب بإشابة باستانبول تحت رقم ١٤٦٣ ورقة ٩٠ و ٩٨ ظ^(١) بعنوان « مقالة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي فيما بعد الطبيعة » . وقد بقي بعض شك في نسبتها إلى الرازي إذ كانت غير مذكورة في فهرس مؤلفاته . ويظهر أن المقالة غير كاملة إذ أشار مؤلفها في خلالها إلى مواضع لا أجدتها في المخطوط الذي بين يدي . مثال ذلك ما ورد في ص ١٢٠ س ١١ من القول « ونحن نتقصه » (أى رأى أرسطوطاليس) في باب النفس وأقاويل الفلاسفة فيها ، فإن مثل هذا الباب لا يوجد الآن في المقالة . وكذلك ما ورد ص ١٢٤ س ٥ من الإشارة إلى ما مضى من قول الفلاسفة في هل الطبيعة فوق الفلك أو دونه ، وما ورد ص ١٢٨ س ٨ من القول « وقد أفسدنا قبل هذا الموضع أن يكون البارى جل وعز ذا فعل بعد أن لم يفعل » فإن هذه البحوث غير موجودة في نسختنا . نتج من ذلك أن المقالة ناقصة الأول والآخر مما زاد في صعوبة فهم غرض المؤلف فيها .

وأيضاً فإن أكثر المسائل التي يبحث المؤلف عنها تدور حول الطبيعيات وليس فيها إلا قليل مما يدخل فيما يعتبر علم ما بعد الطبيعة عادة . فلهذا عنوان المقالة

(١) أن الأستاذ H. Ritter في مجلة *Der Islam* ج ١٨ ص ٤٦ يوصف شامل لهذه المجموعة التسمية المحررة سنة ١٢٥٠ هـ والمحتوية على عدة رسائل فلسفية لأبي على مسكويه ولأبي الخير الحسن بن سواد البغدادي وغيرهما

غير صحيح أو يكون المخلص لم يورد منها إلا ما تعلق بالمسائل الطبيعية . ولإني أميل إلى أن المقالة قطعة من كتاب آخر للرازي إما من كتابه « في سمع الكيان » (١) أو من كتابه « في الآراء الطبيعية » (٢)

ومشكلة أخرى أن المقالة لا توافق آراء الرازي كل الموافقة . فان مؤلفها يقول بتمام الحركات وحدوث الزمان وحدوث الأجسام وتناهي العلم وحدته ويرد على من قال بقدمها وبعدم تناهيها . وهذا مما يعبر عن موقف الرازي في تلك المسائل كما تدل عليه عناوين بعض رسائله (٣) . إلا أننا لا نجد في المقالة ذكراً لمبادئ فلسفة الرازي الطبيعية مثل تمييزه بين الزمان والمدة والهر وقوله في المكان المطلق والمكان المضاف وقوله في الحلاء وفي الجزء وغيره . فان كانت المقالة للرازي فلمه قصد بها مناقضة المعارضين ومجادلتهم دون بسط آرائه الخاصة ، فكان غرضه في تلك المقالة سلبى لحسب أى تمديد لفلسفته الطبيعية التي نهدمها في سائر كتبه . وإن شئت قل لعل الرازي ألف هذه المقالة في غير الوقت الذي ألف فيه كتبه الهامة في الفلسفة الطبيعية (٤)

ومن الدلائل على صحة نسبة المقالة إلى الرازي ما ورد في ص ١٢٨ من ١٧ من ذكر تأليف لصاحب المقالة في مناقضة برقلس ، وقد ذكر أصحاب التراجم أن الرازي ألف كتاباً « في الشكوك على برقلس » (٥) . وكيف ما كان فقد رأينا من واجبا أن نشر المقالة في كتابنا هذا إذ كانت أثراً نفيساً للفكر الفلسفي في انتهاء القرن الثالث للهجرة . وقد زاد في قيمتها ما ورد فيها من منتخب الآراء

(١) راجع رسالة البيهوني في فهرست كتب الرازي رقم ٥٧ (ص ١١ من ٣)

(٢) فهرست ابن التميمي ص ٣٠٩ من ٢٢

(٣) راجع مثلاً كتابه « في أنه لا يمكن أن يكون العالم لم يزل على ما نشاهده عليه الآن » (البيهوني رقم ١٤٢) وكتاب « فيما استعرك للفائزين بمدت الأجسام من الفصل على الفائزين بقدمها » (نفس المرجع رقم ١٤٤)

(٤) هذا ما يميل إليه صديق S. Pines في كتابه *Beitraege zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, p. 86, عند بحثه عن بعض مواضع مقالة الرازي

(٥) راجع رسالة البيهوني رقم ١٢٦

الفلسفة لبعض القدماء مثل أرسطوطاليس (١) ويمحي النحوى وفلوطرخس (٢) وسالوقس (٣) وفلوطيس وفرغوريوس (٤) وأنطيفن (٥) وغيره. وبعض المسلمين مثل أبى يوسف الكندى وثابت بن قره وأبى هلال الحصى المترجم (٦)

(١) نبه القارى إلى رأى الغرب المنسوب إلى أرسطوطاليس (ص ١٢٠ س ١٠) من أن النفس مشرقة في العالم وأنها تلهم الطبيعة بالحكمة . وهذا رأى إن كان صحيحاً فله مأخوذ من بعض ما أله أرسطوطاليس في شبابه حين كان تحت تأثير استاذة افلاطون ، والظاهر أن تلك التأليف كانت شائعة عند أصحاب المذهب الافلاطونى الحديث . راجع ماكتبه R. Walzer عن نقطة أخرى لأرسطوطاليس أوردها أبى يوسف الكندى في رسالة له في النفس (*Studi italiani di filologia classica*, XIV, 1937, 185-187)

(٢) ورد قول مطرودورس (*Metrodorus*) الذى رواه الرازى عن فلوطرخس (ص ١٣٣ س ١٤) في الفصل السادس من الباب الأول من كتاب الآراء الطبيعية (*De placitis philosophorum*) المنسوب الى فلوطرخس . راجع أيضاً

H. Diels *Doxographi Graeci*, Berlin 1929, p. 292, 9-13

وأيضاً S. Pines, *Beitraege*, p. 93

(٣) هو Seleucus المعروف بقوله في لانهية العالم ، راجع ما قاله S. Pines في مجلة *Revue des Etudes Juives*, 1938, p. 29

(٤) ضاع الاصل اليونانى لتفسير فرغوريوس لكتاب السماع الطبيعى الذى أشار اليه الرازى

ص ١٢١ س ٦

(٥) هو Antiphon الونسطائى ، أما قوله في الطبيعة فراجع مثلاً ما أورده يمحي النحوى في شرحه لكتاب السماع الطبيعى لأرسطو

Ioannis Philoponi in *Aristotelis Physicarum Libri*, p. 207, 21 Vitelli.

(٦) ذكره الرازى ص ١٢٤ س ١٠ والمروف هلال بن أبى هلال الحصى مترجم كتب المخروقات لابولونيوس وقد ذكره ابن النديم (ص ٢٤٤ و ٤٦٧) وابن أبى اصبيح (ج ١ ص ٢٠٤) وابن الفسطى (ص ٤٥) . راجع أيضاً M. Steinschneider

في كتابه *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig 1897, § 102.

قال: زعم أرساطوطالس ومن فسر كتبه في المقالة الثانية من «السماع الطبيعي» أن الطبيعة لا تحتاج إلى دليل لظهورها واعتراف الناس بها وإقرارهم بوجودها. وزعم من شاهدنا من الفلاسفة أن الدليل على وجودها أفعالها وقواها المنبثقة في العالم الموجبة للأفعال. كذهاب النار والهواء من المركز وذهاب الماء والأرض إليه، فيعلم أنه لولا قوى فيها أوجبت تلك الحركات وكانت مبدأ لها <...> توجد فيها. وكذلك قالوا فيما يوجد في النبات والحيوان من قوة الغذاء وقوة النمو

١ فأما قولهم أنهم لم يدعوا على وجود الطبيعة لإقرار الناس بها، فالثبوت لا يصح لإقرار الناس به كما لا يفسد لاختلافهم فيه. ولو كان حقاً لإقرار من أقربه لكان فاسداً بطلاً لا تمتنع من امتنع منه، فيكون الشيء فاسداً صحيحاً في حال وبطلاً حقاً في حال وهذا محال. ويقال لهم لِمَ زعمتم أن الطبيعة لا تحتاج إلى دليل وقد خالفكم في وجودها قوم من الفلاسفة القدماء؛ وما رأيتم إن قال خصمكم أنهم لا يحتاجون على قولهم أنه لا طبيعة إلى دليل؟ وإنما لا تحتاج إلى دليل الأشياء المشاهدة وأوائل البرهان العقلية، وليس الطبيعة بمحسوسة ولا العلم بها أول في العقل

وأما استدلالهم بالقوى التي ادعوا فيقال لهم ما أنكرتم أن يكون الله جل وعز هو الموجب بذاته لقوى سائر الأفعال ولطبايع الأشياء؟ وإن لم

(٧) سقطت منى كلمات قبل «توجد» والمعنى يختص: «لا كانت تلك الحركات توجد فيها» أو «لم تكن توجد فيها» — من النبات خ — (١٣) ولرأيهم خ — (١٤) لا: أضيف على الخامس — (١٨) وبطبايع خ

- نَقْلُ بنسق قولكم في الطبيعة فتكون له لالها . ويقال لم إن كانت حركة الأشياء وسكونها بطبيعة واحدة كحركة الحجر وسكونه ونمو الإنسان ووقوفه فقد صارت الطبيعة الواحدة توجب شيئين متضادين وهذا محال . وإن قالوا ٢
- إن تحرك الأشياء بقوة أخرى ، قيل فيجب أن تكون هذه الحركة قد بطلت من الساكن ، وإذا جاز أن تبطل جاز أن تبطل أيضاً قوة السكون وجاز أن تبطل الطبيعة من الأشياء . وإذا جاز أن يتحرك الحجر | ويسكن بقوتين ٩٠ ظ
- فما أنكرتم أن تبرد النار وتسخن بقوتين تردان عليها ؟ . فإن قالوا إن قوة في الأرض بها تحركت نحو المركز لم تكن أولى بذلك من النار ، قيل لم فافصلوا بمن زعم أنه لولا أن قوة في جرم الأرض بها قبلت القوة التي فيها ١
- جاز أن تحلها القوة الزاهية بالنار عن المركز
- وقد أدخل يحيى النحوي على نفسه في حد الطبيعة إدخالات وأجاب عنها جواباً فاسداً وهو أنه لما زعم أن الطبيعة ابتداء حركة الفلك متحرك وليس ١٢
- بساكن فزعم أن جملة الفلك ساكنة لأنه لا يتغير عن حركته وأنه لا يتنقل عن جملة موضعه . يقال له فقد صار الفلك متحركاً ساكناً وهذا محال ،
- فإن لم يكن هذا محالاً لم يكن قول القائل إن جسماً واحداً أسود أبيض في حال ١٥
- محالاً . ويقال له إذا كانت أجزاء الفلك كلها دائمة الحركة والكل ليس غير الأجزاء فالفلك متحرك غير ساكن . وكذلك السؤال عليه في قوله إن الأجرام السماوية في نهاياتها فلذلك هي ساكنة ، وليس في عودتها إلى نهاياتها مع دوام ١٨
- حركاتها ما يبدل على سكونها ، ولو كانت واقفة في نهاياتها لجاز هذا القول
- فأما زعمهم أن الطبيعة جوهر إلا أنها غير قائمة بنفسها ، فيقال لم لم لا زعمتم أن الأعراض جواهر وهي لا تقوم بأنفسها ؟ ٢١

فأما قول يحيى النحوى أن الطبيعة قوة تنفذ في الأجسام وتدبرها ،
 فيقال له هل تخلو الطبيعة إذا كانت جوهرًا من أن تكون تنفذ في كل الجسم
 ٢ فيشيع جوهر في كل الجسم ؟ وإذا جاز هذا فالتكر من كون جسمين في
 حال ؟ فإن قال ليست في كله ، أبطل قوله ووجب أن بعض الجسم لا طبيعة فيه .
 وهذا خلاف قولهم

٦ وما يستلون عنه أن يقال لهم : إنا وجدناكم تصفون الطبيعة بما تصفون
 به الحى المختار العالم الحكيم فتقولون أنها لا تفعل إلا حكمة وصواباً وإنما تقصد
 غرضاً وتفعل شيئاً لشيء يكون ، كفعلها للجنين العين النظر واليد للبطش
 والاضراس للطحن وإنما تضع جميع الأشياء مواضعها وترتبها | على ما يجب
 ٩١ أن ترتبها عليه وإنما تصور الجنين في الرحم وتدبره ألطف تدبير حتى يكمل ثم
 تدبر الإنسان وتجلب له الصحة وتنفي عنه الأسقام حتى قال بقراط : الطبايع
 ١٢ أطباء الأمراض . ثم زعمتم مع ذلك أنها موات غير حية ولا حساسة ولا قادرة
 ولا مختارة ولا عالمة . وهذه مناقضة بينة وإحالة ظاهرة لأن ما وصفتموها به لا
 يكون إلا من الحى المختار . ولو أن قاتلاً قال أخذ حجراً فقال هذا الحجر ليس
 ١٥ بحساس ولا متحرك من نفسه ولا يجوز منه تمقل ولا تعلم ولا قدرة ولا إرادة
 وهو مع ذلك حى ، لعلمنا أنه قد ناقض في قوله ووصف الشيء بغير صفته . فكذلك
 حكمكم في وصفكم الطبيعة بما وصفتموها به مما لا يكون إلا للحى المختار ، ثم
 ١٨ زعمتم أنها موات غير مختارة . ويقال لهم إذا جاز أن تفعل الطبيعة ما
 وصفتم ويكون عنها ما ذكرتم وهى موات فلم لا يجوز أن تختارها وتقصد ما
 العلم بها وترتبهما وهى موات ؟ . ويقال لهم كيف يكون الموات حكيماً
 ٢١ ولا يكون ميمراً وناطقاً ومحساً ، وكيف يأتى الترتيب والنظر من غير المميز الحى ؟

- ويقال لهم أخبرونا عن الغضب والرضى والكراهة والإرادة والحب والبغض هل تقولون أنها من أفعال النفس؟ فإن قالوا لا وجعلوها للطبيعة فقد أبطلوا أفعال النفس وجعلوا الطبيعة علة الأفعال التي لا تقع إلا من الحي^٢ المختار كما جعلوها علة ما يقع عليه الطبع . وإن قالوا نعم قيل لهم وكذلك ما وصفتم من الأفعال لا يجوز أن يكون للطبيعة
- ويقال لهم ما أنكرتم من أن تكون الأعراض تفعل حكمة وصواباً وتكون قاصدة لغرض؟ فإن مضوا على ذلك ازدادوا تجاهلاً ، وإن امتنعوا منه قيل لهم لأى علة امتنعتم من ذلك فإننا نجد مثلها في المؤلف لا يفعل ذلك
- ويقال لهم أيجوز أن يكون بناء دارٍ وتأليف مدينة بطبيعة لا من حي^١ قادر؟ فإن قالوا لا قيل لهم وكذلك تركيب بدن الإنسان | لا يكون إلا من حي^{٩١} قادر . ويقال لهم ما أنكرتم من أن يكون تركيب الإنسان النفس المنطقية دون الطبيعة وتكون القوى المُنمية والمغذية لها دون الطبيعة؟ ونعكس قولكم فتعطى النفس ما للطبيعة كما أعطيت الطبيعة ما للنفس المنطقية
- ويقال لهم إن أنكرتم أنكر علينا أن الله جلّ وتعالى ركب الإنسان والله حي^{١٠} قادر — لأنهم زعموا لم يشاهدوا ولا عقلوا حياً ركب حيواناً — وزعمتم أتم أن الذى ركبته موات حائر
- ويقال ما أنكرتم من أن تخترع الطبيعة الأجسام؟ فإن قالوا اخترع الأجسام غير معقول ، قيل لهم فأفصلوا بين زعم أن تركيب شئ من الأجسام لهذا الإنسان غير معقول فقد قال بذلك جماعة ممن جحد البارئ جلّ وعزّ والطبيعة التي ترعمون

- فإن قلوا فما وجدناه في المؤلف والحيوان من المنافع التي ما تخيلناها ولا عرفنا شيئاً منها يدل على أن الطبيعة فعلت ذلك ، قيل لهم وما تنكرون من أن يكون
 ٢ الباري فعل ذلك ؟ على أنكم قد وصفتم الطبيعة بكثير من وصف الباري ، لأنكم زعمتم أنها جوهر لم يزل ليس بجسم وأنها لا تستحيل ولا تتغير ولا يلحقها كرون ولا فساد وأنها تدبر الكل وأن أفعالها حكمة وصواب . وإنما خالفتم بينها
 ٦ وبينه بتصييركم إياها في الأشياء المطبوعة غير مفردة ولا قائمة بنفسها ويقال لهم قد وجدنا الإنسان الشخصي عنكم يفسد ، فمن المحال أن لا تفسد الطبيعة التي فيه والاسطقسات > التي < عنها يكون الجسد ، والفلك كذلك
 ١ وسندل على أنه يكون ويفسد في غير هذا الموضع
 ٩٢ و أما قول أرسطوطالس أن الطبيعة ألهمت بالحكمة من قبل النفس وهي مشبوة في العالم فإنه كلام خرافي ، ونحن نقضه في باب النفس وأقوليل | الفلاسفة
 ١٢ فيها . ومن زعم أن في الموات نفساً فقد جحد الضرورة
 ويقال لجالينوس إنك وصفت الطبيعة بوصفين متضادين فقلت وإنما فعلت الطبيعة ذلك — يعني الأسنان والقم — تعمداً ، ثم قلت أن الحركة الإرادية
 ١٥ > من < أعمال النفس ، والعمد لا يكون إلا للنفس كما أن الإرادة لا تكون إلا للنفس . وقلت أن الطبيعة تدبر الحيوان ، وهذا معكوس وإنما الحي هو الذي يدبر الطبيعة فيحي مرة ويأخذ ما يراه من الأدوية مرة . ولوجاز أن يدبر الموات الحي لجاز أن يأمره وينهاه
 ١٨ وأما زعم الاسكندر أن أفعال الطبيعة فوق الأفعال التي تكون بالصناعات ، فيقال له وكيف تكون الأفعال العجيبة العالية الشأن للموات العاجز وتكون
 ٢١ الأفعال التي هي دونها للحي القادر المختار ؟

وناقض فرغوريوس في قوله أن الطبيعة تفعل بغير عقل ولا فكر ولا
إرادة وليس تفعل بالاتفاق وقد تفعل شيئاً من أجل شيء . لأن هذا لا يكون
إلا من العاقل المعبر المريد

- ٢ ولم أر أحداً منهم أطلق عليها لفظ الاختيار إلا ما حكمه يحيى النحوى عن
فلوطيس . فإن كان هذا قد جعلها مختارة وهى موات فقد بلغ الغاية فى المناقضة
وقد استدلل فرغوريوس وغيره فى المقالة الثانية من «سمع الكيان» على أن
الطبيعة إنما تفعل ما تفعل لغرض ومن أجل شيء من الأشياء . فإن قال أن
الطبيعة «أجل» من < المهنة وأعظم قدراً كما أن الإنسان الحى الذى هو طبعى
أجل قدراً من الإنسان المصور » قال وإذا كان ذلك كذلك وكان صاحب المهنة
يفعل ما يفعل من أجل شيء ما فكنذلك الطبيعة إنما تفعل ما تفعل من أجل شيء
ما لا نعى بالحبط والاتفاق ؛ فيقال له أليس صاحب المهنة إنما يفعل من أجل
شيء ما وهو حى قادر مريد مفكر عالم لما فى الشيء الذى يقصده ويفعل من أجله
من المنفعة ؟ فلا بد من نعم ؛ يقال له أفكنذلك الطبيعة ؟ فإن قال نعم نقض قوله ،
وإن قال لا | فقد خالف موضوعه مثله . وقيل له ما تنكر من أن تكون المهنة يفعل
ما يفعل بها لغرض ما ومن أجل شيء ما ولا تكون الطبيعة كذلك ؟
١٥ ويقال لهم إن المهنة عندنا لا تفعل شيئاً ولكن ذا المهنة هو الذى يفعل
لأن الفاعل هو التجار والبناء لا البناء والتجارة ، والتجار والبناء حيان وهما
أعلى من الطبيعة الموات . وإذا كان الإنسان الحى هو الفاعل فهو الطبعى
عندكم فكأنكم قسمتم الشيء على نفسه
واحتجوا أيضاً ببناء الخُطاف لوكرو والزناير لبيوتها وآثار الحكمة فى ذلك
وأنها فعلت ذلك لغرض ما وأن فعلها ذلك بالطبع . فيقال لهم إنكم تخالفون

- في ذلك لأن فعل هذا الحيوان ليس هو بالطبع لأن الحي لا يفعل بالطبع، وإنما المطبوعات كالنار وما جرى مجراها، فكيف يكون أمثال هذه بالطبع ولها أفعال مختلفة كالطيران إذا احتاجت إليه والسكون إذا تمت واستغنت عن الطيران ٢
وكاختيارها كل شيء مما يغذيها دون غيره وتغيرها لأوكارها الموضع العالية الكينة. ولكن الحيوان وإن كان غير مطبوع فله اختياراً ما وتميز وإن لم يكن له كل التميز ولا يبلغ منزلة العقلاء بعد. فهذه حية فأجعل الطبيعة حية وإلا فقد عاقت حكم ما استشهدت به، فأرنا في الطبيعة وقصدها مثلاً من الأشياء الموات كحرارة النار وهوى الحجر وإلا فدفع التليس. فإن قالوا إن الطبيعة تدبر تدبيراً طبعياً وتقصد وتفعل قصداً وفعلاً طبعياً، قيل لهم انفصلوا ممن زعم أنها تختار اختياراً طبعياً وتؤثر شيئاً على شيء إشاراً طبعياً وأن النار تُحرق إحراقاً اختيارياً. وهذا يمت وليس يجوز أن يفعل ويقصد ويريد ويؤثر إلا المختار الحي، والمطبوع الموات لا يوصف بذلك ١٢
- وأما زعم من زعم أن الطبيعة لا تفعل ولا تقصد وأنها ابتداء حركة، فيقال له ما تريد بابتداء حركة وسكون؟ أتريد | أنها إذا كانت حدثت الحركة ٩٣ و
والسكون والفقر والغذاء وترتبت الأشياء ووضعت مواضعها ووضع شيء لشيء بها ١٥
ومن أجلها؟ فقد وافقت القوم في المعنى وعالقتهم في الاسم. وإن أردت أن ما يحدث ليس بها ومن أجلها تركت القول بالطبيعة
- وأما ما حكى عن أنطيفن أن العنصر وحده هو الطبيعة فإن الكلام عليه ١٨
في فعله كالسكلام على من أثبت الطبيعة، لأنه موات تحدث فيه ومنه الأشياء لا يحدث حتى ولا بفعل حكمة

- واستدلّ مَنْ زعم أنّ الطبيعة غير حكيمة ورام بذلك إبطالها وأنها تفعل
 لا بقصدٍ ولا ترتيب بأنها موات وبما نشاهد من العاهات في أبدان الحيوانات
 ومن نقصان أعضائهم وحواسهم ، ومن قرون الأيايل الطوال التي تضرّ بها ١٢
 وربما نطحها في أغصان الشجر حتى تُصاد وتُتلف ، وما يحدث من طول
 مناقير بعض الجوارح حتى تمنعها من تناول ما تقتنى > به < ، وما في الإنسان
 من التدين للذين لا ينتفع بهما ، ومن يحجى المطر في غير إينائه وبحجى البرد
 والحرّ في غير أوقانهما حتى يُفسدان الشجر وسائر النبات . وهذا داخل على
 الصنف الذين أثبتوا الحكمة للطبيعة . وقد زعم بعضهم أنّ ذلك لغلط يمرض
 للطبيعة واعتذروا لذلك بأن قال يحجى النحرى في المقالة الثانية من « تفسيره لسمع
 الكيان » أنّ هذه الأمور طبيعيّة وليست بخارجيّة عن الطبيعة ، لأنّ الذي
 أوجبه الطبيعة الكلّيّة التي أوجبت الكون والفساد بحركات الكواكب
 وتغير العناصر ممّا توجه بنية العالم . ولم تغلط الطبيعة الشخصية التي هي لكل
 واحد من هذه الأنواع ، وإنّما منزلتها منزلة الصانع الذي إذا فسدت عليه الأشياء
 التي يعملها فصنعها على أحكم ما يمكنه ووقع فيها فساد لم يُنسب إلى غير الحكمة ،
 كالخشب ذات العُقد والفساد الذي لا يمكن للتجار الحاذق من صنعها كرسياً ١٥
 جيّداً وسريراً مستويّاً . قلنا فلن يغلو ذلك من أن يكون بغلط من الطبيعة
 الكلّيّة | أو ليس بغلط . فإن كان بالغلط منها فقد صارت الطبيعة الكلّيّة
 ٩٣ ظ تغلط وتفعل الفساد لعلّ من العلل وهذا خلاف قولهم . وإن جاز أن تغلط
 الطبيعة الكلّيّة جاز أن تغلط الطبيعة الشخصية ويؤول الأمر إلى ما قال هؤلاء .
 وقال بعضهم إنّما حدث شيء في الهوى يعرف الطبيعة عن تصويره على ما تُحبّ ،
 فيقال لهم إنّما زدتمونا دعوى أكتدم بها دعوى ٢١

(٤) وربما سمعها خ — (٧) أو قلناه خ — (١٠-١١) التي أوجبتها خ — (٢٠) في ،
 كذا فوق السطر وفي النص : من

ويقال لمن زعم أن الطبيعة تفعل بغير قصد فكيف زعمت أن تركيب الإنسان من فعلها ، وكيف يقع مثل هذا من غير قصد ؟ بل يجب على حسب ٢ ما أعتلتم به أن تكون الطبيعة مُخَيَّلِيَّةً وتصيب وقد سألت الجميع في الطبيعة بما فيه كفاية . فأما ما حكينا عنهم في الطبيعة وقول بعضهم أنها فوق الفلك وقول الآخر أنها دونه فهو خلاف فيما بينهم ، وقد ٦ بينّا في قوليهما حجتيهما

ويقال إن الجنين يتصور — زعمتم — بطبيعته ، وطبيعته هي صورته التي بها يتكوّن وينمى . فإذا كانت طبيعته هي التي تصوّره فقد صار المصور هو ٩ المصور . ولو جاز ذلك جاز أن يكون المؤلف هو المؤلف وقد كان أبو هلال الحمصيّ المترجم لكتب اليونانيين زعم أن هذا العرض إنما هو في الرحم ولكنه يخرج من الرحم فيدخل النطفة ويصوّرها كما تخرج ١٢ من حجر المغناطيس قوة تجذب الحديد . وإنما قال ذلك هرباً من أن يقول إن المصور هو المصور . قيل أفليس حجر المغناطيس قد يفعل ذلك عندكم وبينه وبين الحديد فرجة وحاجز ؟ فلا بد من نعم . يقال له فكذلك يجوز ١٥ أن يكون الرحم والنطفة ؟ فإن قالوا نعم تركوا قولهم ، وإن قالوا لا خالفوا بين موضوعهم ومثله . ويقال إن تصوّر الفرج في البيضة بمنزلة تصوّر الإنسان في الرحم ، فأى قوة داخلت البيضة ؟ ويقال له كيف تخرج من الرحم أو من ١٨ البيضة قوة فيكون عنها أشياء مختلفة كالسمع والبصر وغيرهما وجوهر الرحم جوهر واحد ؟ ويقال له لِمَ لا تقول أن قوة تخرج من الأم دون الرحم ٩٤ و ومن الهواء ومن الزمان أو من غير ذلك ؟

(٩) أن يكون المؤلف — (١٠) هذا الفرض — (١٦) ومثله خ (راجع ص ١٢١ س ١٤)

وأما من زعم من أهل الدهر أن في المني قوة تُصوّر الجنين إماماً منه وإما من دم الطمث فإنهم استدلوا على صحة ذلك بأن المني إذا لم يكن في الرحم لم يكن جنيناً ، فيقال لهم ولو كان يكون المني يكون الجنين فقد يكون في الرحم وتم له الشهور ولا تجد المرأة علة ولا يكون الجنين ، فلننرى وجود المني إلا بمنزلة عدمه . ويقال لهم ما يُدريك لعل في الرحم قوة تُصوّر الجنين في المني ؟ وهذه ظنون الاستدلالات

- ٦ وأما زعم من زعم منهم أن في الرحم قالباً يتصور فيه الجنين فإنهم قالوا : لا بد للصورة من مصوّر يلامسه يمانية أو تقذف النطفة في قالب يتصور فيه ، فلما لم يكن في الرحم من يمانى ويلامس ولا يتبأ ذلك لو أراحه مريد في ظلة الرحم وامتناع <....> التي هي النطفة ثبت أن النطفة تُقذف في قالب . فيقال لهم فهل شاهدتم طينة تقذف في قالب فتأتي بعد قنفا مدة طويلة ؟ فإن قالوا نعم أ كذبهم الوجود ، وإن قالوا لا قيل لهم فما أنكرتم من أن تكونوا لم تلاحظوا مصوراً إلا بمؤاناة ، وقد يجوز أن يصوّر مصوراً لا بمؤاناة . ويقال لهم نرى النطفة جوهراً متشابه الأجزاء وحكم المتشابه الأجزاء كالذهب والفضة والنحاس إذا حُب في قالب <....> اختلفت صورتها لأن جوهراً وجوهراً الإنسان مختلف فقه عظم ومنح رطب وعين درآكة وجلد يمنع من الإدراك . ويقال لهم وكيف ذهبت العين إلى موقعها دون أن تنزل عن موضعها ويكون في مكانها بعض جسد الإنسان ؟ وكذلك السؤال عليهم في سائر الأعضاء المرتبة في موضعها . ويقال لهم اعملوا على أن في الرحم قالباً فيه يتصور الجنين : فهل

(٨) لا بد للمصور — بعلامته ومناه أو تحذف الطبيعة — (١٥) لعل الصواب : في قالب > أن لا تحذف صورته وأما النطفة فقد < اختلفت — (١٥-١٦) وجوهراً الانسان خ

في البيضة قالب يتصور فيه الفرخ ؟ فإن قالوا نعم أكذبهم الوجود ، وإن قالوا لا فكيف يتصور ؟ ويقال في تصور النبات والشجر مثل ذلك . ويُستلّون عن الحيوان الموجود في الأرض من الحشرة ما السبب في تصوّرها ؟

٩٤ ظ وبعد فإن جالينوس قد عني بأمر التشرح و < كان > يدعى فيه دعاوى
ولكان مؤكداً للقول بالدهر . ويقال لهم هبنا لا يمكننا تشرح أرحام النساء ،
١ قد نشاهد أرحام الغنم وأجوافها فلننا نرى من ذلك شيئاً وكيف تصوّرت
الاجنه فيها

فأما ما حكاه جالينوس عن بقراط من أنّ مقام المنيّ مقام الفاعل والمفعول
١ وقول أرسطوطاليس انه يعطى الدم منه الحركة ويستحيل وقول جالينوس انه
يكون من المنيّ : فإرايته في « كتاب المنيّ » حكى عن بقراط ولا عن نفسه فيه
حجة بل ادعى وتحكم وهذى وخرف ، وأكثر ما رأيت قال في ذلك ان المنيّ
١٢ إذا خرج من الرحم لم يكن الجنين وأنّ المنيّ جوهر مبنى ملتمم الأجزاء يصلح
للتمدّد . وهذه دعوى ادعاها وقد خالفه فيها أرسطوطاليس . والذي نجاهه أنّ المنيّ
قد يكون في الرحم فلا يتكون منه ولا بحركته جنين . وفي ذلك إكذاب قولهم
١٠ انه عنه أو منه كان الجنين . وأما صلاحه للتمدّد فما هو إلا بمنزلة البصاق
والمخاط والدم في ذلك وليس في هذا دلالة . وأما ما قاله بعد ذلك من أنّ
العروق تمدّد بالدم والشرينات بالروح ، فيقال له ما الدليل على ما ادّعيته في
الظلمات التي لا تقع عليها المشاهدات ؟

١٨ وأما قوله ان الجنين بمنزلة النبات فإنه أراد أن يقربّه عند نفسه ممّا يدعيه
بعض الناس أنّ النبات من الطبيعة ، فالدلالة على أن الجنين والنبات جميعاً ليسا

(٣) من المرشدة خ — (١١) وحرف خ — (١٢) ملثم خ — (١٩) عند تشبه بما خ —

(٢٠) على الجنين خ ، واضيف « أن » على الخامس

- من الطبيعة دلالة واحدة . وشئ آخر وهو أن النبات لا يفارق بطبعه عندهم
الموضع الذى نشأ فيه حتى يقطعه قاطع أو يقلعه قارع ، والجنين ليس كذلك لأنه
يفارق موضعه من غير مزعج أزوجه . ووجه آخر وهو أن النبات منذ يكون^٣
إلى أن يفسد لا بد له من مكان متصل به وكان فيه ومستقى منه ولا يجوز أن
يكون كاملاً قائماً إلا كما وصفنا ، والحيوان أجمعه يكون تام الصورة كامل المعنى
وإن فارق الرحم التى كان فيها . وأكثر النبات | إذا قطعت رؤوسه نبت وكل
ومنه ما تقطع أغصانه وأطرافه فينفعه ذلك ولا يُضر به ، وليس كذلك الإنسان .
فإن كان الإنسان نباتاً لأن فيه حالاً تشبه النبات فمحال أن يكون غيره لأن فيه
خللاً كثيرة لا تشبه النبات^١
- فأما ما حكاه جالينوس عن أنباز قلس من أن أجزاء الإنسان منقسمة فى متى
الذكر والأنثى فلا فصل بين هذا القول وبين من قال أن أجزاء الولد من أحدهما
أو منهما منتبذة فى رحم المرأة وإن متى الرجل يجمعها وانها منقسمة فى الأغذية^{١٢}
أو الهواء ، وهذه كلها دعاوى لا برهان عليها . وأما من زعم أنه يخرج من أعضاء
الإنسان أجزاء لطيفة فيها من جنس كل عضو من أعضاء بدن الإنسان فيقال لهم
لو كان هذا على ما يزعم هؤلاء لوجب أن يكون ولد الأعمى أعمى وولد الأعور^{١٥}
أعور وولد المفلطح اليد لا يد له وليس الأمر كذلك

واستدل من زعم أن لا نهاية لأجسام العالم بأن أقطاره بأن قالوا إنما لم نشاهد
جسماً إلا وبعدة ذراع من أى ناحية قصدنا إليه . فيقال لهم أخبرونا عن السودان^{١٨}
الذين ينشأون فى بلادهم هل يجب عليهم أن يقضوا أن لا إنسان إلا أسود ؟ فإن قالوا

(٢) الذى يثر فيه غ — (٣-٢) كذلك لا يفارق غ — (٤) وسقط منه غ — (٩) خلال
غ — (١١) فلا فصل بين غ — أجزاء الولد فى متى أحدهما أو منهما غ —
٢١ يجمعها غ — (١٣) دعاوى — (١٨) إليها غ

- نعم أبطلوا ما تُشاهد ، وإن قالوا لا أبطلوا استدلالهم . ويقال لهم هل يجب على من نشأ في القرية أن يحكم أنه لا ير إلا ومن ورائه بر ؟ ويلزمهم نظير ما ألزمنهم واستدل أرسطو طالس < على > أنه لا نهاية لحركات العالم بأدق أحدها أنه قدم فيه أن العالم قديم ، وهو قوله إن الحركة إن كانت مبتدئة في زمان فقد بقي الجسم زماناً لا نهاية لمغير متحرك ثم تحرك ، وإذا كان له محرك قديم حركة فقد استحال أو استحال الجسم الذي حركه ، وأيهما استحال فقد كانت حركة قبل أن تكون حركة . ٦
- ولو أعطينا أن الجسم لم يزل لوجب أن يكون لم يزل يتحرك ويسكن ولكن ٩٥ ط هذا بما نمنحه إياه . وقولنا إن الجسم والحركة جميعاً حادثان ، وقد أفسدنا قبل هذا الموضوع أن يكون الباري جل وعز ذا فعل بعد أن لم يفعل فقد استحال . وهذا ٩ اللبيل الذي ذكره في « سمع الكيان » في المقالة الثامنة منه
- واستدل أيضاً على أن الحركة لم تزل بأن الزمان عدد حركة الفلك أو حادث عنها ، ولو حدث الزمان لكان قبل حدوثه زمان لأنه لا بد لمن أثبت حدوثه ١٢ من أن يقول كان بعد أن لم يكن ، والقبل والبعد وكان بعد أن لم يكن أدلة على الزمان . فإذا قال قائل كان الزمان بعد أن لم يكن فقد أثبت زماناً قبل حدوثه ، وإذا ثبت أن الزمان قديم والحركة قديمة . وهذا دليل استدلال به في مقالة اللام ١٥ من « كتاب ما بعد الطبيعة » . وهذا شيء بدليل قد استدلل به برقليس ، وقد قلنا في مناقضته فيه بما نكتفي به
- غير أننا نقول أيضاً إننا نجيب بغير ما قدرته جواباً ونقول إن الزمان متناهي ، ١٨ وقول من قال انه لا أول له محالٌ وهذا إنما هو تعلق بالشغب في الالفاظ . وقد نقول يوم السبت قبل يوم الأحد ، فإن قالوا إن بينهما آناً قيل لهم أوليس

(٤) مبتدئة خ — (٨) جميعا حاجين خ — (٩) وعز اذا فعل خ — (١٢) أثبت حدثه

خ — (٢٠) بينهما آناً خ

- يوم السبت قبل الآن الذي بينه وبين الزمان ؟ فلا بد من نعم . يقال لم فعلي قياس ما استدلل به أرسطوطالس يجب أن يكون زمانان معاً في حال . ويقال لم أليس أجزاء الزمان تحدث وتبطل ؟ فلا بد على قوله من نعم وإلا كان يوم السبت لم يزل فيجب أن يكون لا يزال . يقال له أخدوثة وبطلانه في زمان ؟ فإن قال لا وهو قوله : قبل له فقد صار الزمان يحدث ويبطل لا في زمان ؛ وهذا نقض قولك .
- ويقال له إذا زعمت أن الزمان إن كان حادثاً فلا بد من أن يكون قبل < حدوثه زمان > فبأي شيء تنفصل بمن زعم أن المكان إن كان موجوداً في العالم فلا بد من أن يكون في مكان ، فيبطل هذا القائل المكان أو يكون كل مكان في مكان لا إلى نهاية ؟

وما يستدل به أيضاً على قدم الحركة بأن زعم أن حركة الفلك دورية ؛ وإذا كانت دورية فلا ابتداء لها ولا انتهاء . وقد نقضنا هذا فيما أتى به ابرقلس وأذكر ما به هنا

- وقد زعم ثابت بن قرّة أن حركة الفلك حركة واحدة لم تزل ولا تزال وأنها إنما تكون حركات على قدر ما توجهه وتعلمه فيها . وإنما قال هذا هرباً من أن يلزمها العدد فيكون إما زوجاً وإما فرداً ويلزمه فيها مسائل توجب التناهي ، فزعم أنها تحدث دائماً وسماها حركة تجرى — قال — لأنها حركة دائمة ، وكيف تكون حركات وليس يفصلها سكون ؟ يقال فيجب أن تكون حركته في زمان أرسطوطالس هي حركته في زماننا هذا ، ولولجاز هذا لجاز أن يكون زمان أرسطوطالس هو زماننا وهذا تجهل . بل يجب أن تكون موجودة معدومة . لأن ما مضى منها فليس هو الساعة وما منها الساعة الفلك متحرك به فوجود ،

(١) لعل الصواب : وبين الأحد — (١٧) فقال فيجب خ — (١٨) هي حركته : مكرر في خ — (٢٠) به موجود خ

فهي موجودة معدومة وباقية مستأنفة إذ كان منها ما قد مضى ومنها ما يستأنف .
ويقال له لِمَ زعمت أن حركة الفلك حركة واحدة ؟ فإن قال لأنه لا سكون بينها
٣ وكل حركة لا يفصلها سكون فهي واحدة ، قيل له أليس هي واحدة وإن منها
ما قد مضى ومنها ما لم يمض ؟ فلا بد من نعم . يقال له فما تنكر من أن تكون
حركة واحدة وإن فصلها سكون ؟ فإن قال إن قولك ماض وأتى ومضى ولم
٦ يمض إنما هو على حسب ما تتوهمه ، قلنا لم نسأل عن توهمنا وإنما سألنا عن
الحركة وحكمها في أنها واقعة وماضية ومستأنفة لا عن غير ذلك . ويقال
لهم أفرايتم إن توهمنا في حركة الفلك سكوناً تكون حركتين ؟ فإن قالوا نعم قيل
٩ لهم وكذلك لو توهمناها جسمًا لكنت جسمًا ؟ فإن قالوا لا قلنا ولا يجب إذا
توهمناها ماضية أن تكون ماضية وإذا توهمناها مستأنفة أن تكون مستأنفة ،
فأجيبوا عنها في نفسها وارتكوا التعلق بالتوهم . فإننا لم نسأل عنه ولا فرج لكم
١٢ فيه . ويقال له أخبرنا عما لو توهمنا الجوهر غير قائم بنفسه والعرض قائمًا
بنفسه والفلك مربوئًا أو مثلثًا أو من الطبائع الأربع أو كائناً فاسداً كان يجب أن
يكون ما توهمناه على ما توهمناه ؟ فإن قالوا نعم تركوا قولهم ، وإن قالوا لا قلنا
وكذلك إذا توهمنا | حركة الفلك التي هي واحدة في نفسها حركات كثيرة
لم يجب أن تكون حركات كثيرة

وزعم ثابت بن قرّة أن ما لا نهاية له قد يكون موجوداً بالفعل . وزعم أن
١٨ له نصفاً لأنه — زعم — لا ثلاثة منه مضت إلّا وهي نصفٌ لست ولا خمسة
إلّا وهي نصف لعشرة : وزعم أنه يزيد وينقص . وزعم أن له نصفاً لأن
ما يمضي عشرات ولا عشرة إلّا وفيها خمسة أفراد وخمسة أزواج ، فأما الأفراد
٢١ فالواحد والثلاثة والخمسة والسبعة والتسعة وأما الأزواج فالاثنتان والأربعة

والسنة والثمانية والعشرة . فيقال له إذا زعم أن ما لا نهاية له < . . . > أو ليس إنما زاد على نهاية يجاوزها ما زاد ؟ فإن قالوا < لا > كابروا ، وإن قالوا نعم أقرروا بتناهيه . فإن قال الحركات متناهية من إحدى جهتيها وهي الجهة التي تلقى منها ؛ قيل له فتناهيها من إحدى جهتيها أليس هو تناهي ما لا نهاية له ؟ فلا بد من نعم . وإذا جاز أن يتناهي ما لا نهاية له من جهة فلم لا يجوز أن يتناهي من جهتين ؟ ويقال له إذا جاز أن يكون ما لا نهاية له يزيد وينقص فلم لا يكون ما يتناهي لا يزيد ولا ينقص ؟ ويقال له إن كان لما لا نهاية < له > نصف على الوجه الذي وصفت فأزعم أن له طرفين لأن ما مضى منه عشرات ومئون وألوف وهذه كلها أول وآخر^١

وزعم أنه لا حركة بعينها إلا محدثة وجميعها قديم — قال — كما أنه لا حبة من حبات الحنطة إلا ولها شكل وصورة والكرّ منها [صورة] شكل وصورة ليس لكل واحدة منها . فيقال له فأخبرنا عن إنسان لو أثبت كل إنسان بعينه أسود هل يجب عليه أن يقول كل إنسان أسود ؟ فإن قال لا تجاهل وقد سألناه عن هذا ، فقال نعم قلنا فلم لا يجوز له أن يقول إن كل إنسان بعينه أسود والجميع بيض ، ونجعل هذا قياساً بحبات الحنطة والكرّ ؟ فلم يكن عنده في هذا فصل^{١٥}

وحكى عن أبي يوسف بن إسحق الكندي أنه كان يزعم أن حركة الفلك واحدة والزمان واحد لم يزل وأن غداً موجود غداً معدوم اليوم وأن اليوم موجود | اليوم معدوم غداً وأنهما غير منفصلين في وجود ولا وهم . فيقال له فقد كنّا نحن إذن بما نحن أشخاص في زمن بطليموس بل نحن كائنون في الزمان الذي يأتي بعد ، وهذا تجاهل . ويقال كيف ندخل نحن في الزمان^{٢١}

- الذي يأتي أو يأتي هو إلينا حتى نكون فيه والأشياء على مراتبها وليس حدوث ؟
ويقال له فيجب على هذا القول أن تكون حركة اليوم هي حركة غداً ، وإذا جاز
٢ هذا فلم لا يجوز أن تكون حركة الإنسان اليوم حركته غداً ؟ وهذا محال
كله وتجاهل < إلا > أن يفهم منه القول بالدهر
- ويقال لأرسطوطالس ومن يذهب مذهبه في تنامي أجسام العالم وارتفاع
٦ النهاية عما مضى من حركاته : إذا كانت لا حركة إلا وقبلها حركة فلم لا تزعمون
أنه لا ذراع إلا وبعده ذراع
- واستدل بعضهم على أنه لا حركة إلا وقبلها حركة بأنهم لم يشاهدوا حركة
٩ إلا وقبلها حركة . فيقال لهم أخبرونا عن إنسان دخل على قوم وهم مجتمعون
في دار هل كان يجوز له أن يقول إنه لا واحد منهم إلا وهو مجتمع مع صاحبه
في تلك البار لأنه لم يشاهدكم إلا كذلك ؟ فإن قالوا نعم تجاهلوا ، وإن قالوا
١٢ لا نقضوا عتقهم ، وكذلك إن قال إن قبل كل حركة حركة
- فأما ما حكاه فلوطرخس عمن زعم من الفلاسفة أن العوالم بلا نهاية
فإنه حكى عن مطرود < ور > س منهم أنه احتج لذلك بأن قال إنه محال أن تثبت
١٥ سنبلة واحدة في صحراء واسعة وكذلك لا يكون عالم واحد فيما لا نهاية له .
وهذا إنما هي حجة — إن صحت — على من يزعم أن الأشياء لا نهاية لها وأن
العوالم واحدة منها عالم واحد . وبعد فقد تكون ؟ صحراء فيما سنبلة وغير سنبلة ؛
١٨ فهل يجوز أن تكون عوالم وغير عوالم ؟ فإن قال نعم ترك قوله أن الأشياء عوالم
لا نهاية لها ، وإن قال لا خالف موضوعه

(٢) هي حركته غداً خ — (٤) < إلا > : في الاصل يائس قبل « ان » —

(٨) لم يشاهدوا خ — (٩) عن انسان : وعلى الغاش : « لو ان انساناً » —

(١٠) لا واحد منها خ — (١٤) Μηρόδοτος ، مطرودس خ — (١٧) واحدة

منها : كذا في الاصل

وقد سألهم أرسطوطاليس في المقالة الأولى من كتابه | « في السماء » في ٩٧ ظ ذلك فقال : ليس يخلو عناصر هذا العالم من أن تكون موافقة لتلك العناصر في المعنى أو في الاسم . فإن كانت في الاسم فتلك النار ليست بمحرقة وكذلك ٣ سائر العناصر ليست كهذه ، وإنما علق هذا القائل أسماء العناصر على غيرها . وإن كانت في المعنى وكانت نار هذا العالم تذهب عن مركزه فلو توهمنا عالماً فوق هذا العالم لكانت النار تذهب إلى مركزه ، وهذا خطأ وهو داخل في ٦ القسم الأول . فإن قالوا إن كل عالم يذهب عن مركزه يفسد ، قيل لهم إن النيران ليس تختلف حركاتها لاختلاف أماكنها فالتار التي في المشرق تذهب عن المركز والنار التي في المغرب أيضاً تذهب عنه . ويقال لهم إذا جاز ١ أن يكون في نار هذا العالم مذهب عن مركزه فقد اختلف حكمها ، فما ينكر قائل هذا القول من أن تكون نار هذا العالم محرقة ونار ذلك العالم ليست محرقة ؟ ١٢

فأما ما حكاه عن سالوقس فإنه احتج لقوله في أن هذا العالم لا نهاية له بأن قال : إذا تنهى العالم فهل ينتهى إلى شيء أو لا إلى شيء ؟ فإن كان إلى شيء فهذا قولى ، وإن كان لا إلى شيء فيجوز أن يطابق لا شيئاً وعماس لا شيئاً كما ١٥ تنهى لا إلى شيء . فيقال له ما تنكر أن يكون التنهى إنما هو أن يكون لشيء نهاية حاله فيه وليس يحتاج إلى غيره ؟ والمهمة تقتضى مما سبق أن المشاركة تقتضى مشاركتين ١٨

قالوا ولو أن واقفاً وقف في آخر حيز من حدود العالم هل كان يرى شيئاً أم لا يرى شيئاً ؟ فإن كان يرى شيئاً فهو قولى ، وإن كان لا يرى شيئاً

(٧) قالوا بأن كل عالم غ — (٩) على المركز غ — (١٣) سالوقس غ — (١٥) مطابق غ — (١٧) والمهمة تقتضى مما سبق غ

فهل يجوز أن يخرج يده أم لا ؟ فإن قال لا قيل فالذى يمنعه ؟ وإن قال نعم قيل فإذا تحركت يده فهل تتحرك في شيء ؟ فإن قالوا نعم قيل هذا قولي ،
 ٢ وإن قالوا لا قيل لهم فإذا تحركت يده لا في شيء فلم لا يماس شيئاً ؟ ويقال
 لمن اعتل بهذا ما تنكرون من أن يكون الرائي إذا توهّمه واقفاً على حدّ العالم
 ٩٨ لا يرى شيئاً إذا كان لا يترأى له ؟ وأما ليخرج يده فقد قال قوم | انه
 ٦ لا يجوز ليس لأن مائماً يمنعه ولكن لأنه محالٌ تحركه لا في شيء لأن الحركة
 قطع لمكان فإذا لم يكن مكان فلا قطع ، وقال آخرون <إن> جاز أن
 تتحرك يده لا في مكانٍ فجاز أن يبطل المكان وتتحرك اليد
 ٩ وأما من زعم أن العالم واحد وبعد ذلك عنصر لا نهاية له فلم أقف لهم
 على علة ، ولكن يقال لهم ما تُنكرون من أن يكون عوالم لا نهاية
 لها وراء ذلك العنصر وذلك الخلاء ؟

(٤) وأما غ — (٥) إذا كان لا يترقى له غ — وأما ليخرج غ — (٧) <إن>
 جاز : جاز غ — (١١) لما قول ذلك غ — الخلاء آخر المقالة والحمد لله وحده
 ومستوجب شكره وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليماً كثيراً وحسبنا الله ونعم الوكيل

مقالة في أمارات الإقبال والهدنة

ذكر البيهقي هذا العنوان في قسم ما ألفه الرازي « في فنون شتى » ، (١)
 وذكر ابن أبي أصيبعة المقالة بعنوان « كتب علامات إقبال الدولة » ، (٢) .
 وقد اعتمدنا في نشرتنا على النسخة المخطوطة المحفوظة بمخزاة راغب باشا تحت
 رقم ١٤٦٣ ورق ٩٨ و - ٩٩ ظ ، والمقالة ترد فيها عقب « المقالة فيما بعد الطليعة »
 المنشورة من قبل (٣) . ومحتوى هذه المقالة سياسى أكثر منه فلسفى ولعل الرازي
 ألفها قصداً منه إلى التقرب من بعض أمراء زمانه (٤)

(١) فهرست كتب الرازي رقم ١٨٢

(٢) ج ١ ص ٣١٨ س ٢٩

(٣) راجع ما قلناه في ص ١١٣

(٤) تذكرنا مقالة الرازي رسالة منسوبة إلى يعقوب بن إسحق الكندي « في ملك العرب
 وكيته » غير أن الرازي لا يكاد يشير فيها إلى أحكام النجوم كما فعل الكندي . راجع
 O. Loth, *Al-Kindi als Astrolog* (Morgenländische Forschungen,
 Leipzig 1875, p. 261-300).

قال أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي : اعلم أن الأمر المسمى إقبالاً ودولة
 ٣ وإن كان القول في سببه والنظر فيه والإبانة عنه عسراً غامضاً وطويلاً بعيداً
 فإن لمحيته وموافاته أمارات وشواهد مبشرة به . وغرضنا في هذه المقالة ذكر
 ٩٨ ظ بعض هذه الأمارات باختصار وإيجاز ما أمكن ذلك

٦ فنقول وبالله التوفيق : إن من أمارات الإقبال التنقل والعلم > الذي <
 يقع للبرهنة واحدة ورفعته إلى حال جليلة بالإضافة إلى ما كان عليها . وذلك
 أن حدوث مثل هذه الحال يدل على تيقظ السعادة له — كائن ما كان . عن أي
 ٩ سبب كان إلى كان أو طبعي — بقوة قوته لا تكاد تقصر وتبي وتحمد سريعاً لفرد
 قوتها وغزارة مادتها . والدليل على ذلك اضطلاعها بنقل المنقول هذا النقل
 الغريب البديع الذي لا يمكن أن يحدث من قوة مهيئة ولا نزرة مادة ،
 ١٢ فوقوع النقلة من حاله إلى ما هو أجل منها كثيراً جداً من أمارات وفور قوة
 الناقلين وغزارتها ومن أجل ذلك هو أحب الأسباب الدالة على الإقبال

ومن أمارات الإقبال والدولة اتساق الأمور وإحترادها ومجيئها ووقوعها
 ١٥ على موافقة التنقل المُدال ولو في دقائق الأشياء وخسانتها فضلاً عن جلالها
 وعظمتها : لأن ذلك يدل على أنه مسوس ومكفئ ومؤيد بقوة غير قوته وأنه
 مُشكَّل به ومصنوع له

١٨ وقد كانت قدماء الملوك وأجنتهم يستدلون بما يقدم إليهم الأطباء من
 الأطعمة التي كانت تقع بوقوع شهواتهم — من غير أن يكونوا تقدموا إليهم فيها

(٨) كائناً ما : وفوق السطر : من كان — (١١) أن يحدث : اضيف على الماش

(١٢) وغزارة خ — (١٥) التحل ، محصه الاستاذ احمد أمين : التحل خ

- وأمرهم بها — على ثبات الإقبال والدولة فضلاً عما يقع من < غير > ذلك من جلائل الأشياء وعظائمها ككتابات الأعداء وبورار المضادين والمخالفين والمنازعين
- ومن أمارات الإقبال والدولة ما يحدث من أخلاق النفس الموافقة للرياسة^٣ المعينة المقوية عليها بعلو الهمة والنبل والجود وقلة مهابة الأَكفاء وفضل الرأي وإيجادته : فإن مثل هذه الأمور لا تحدث في الإنسان إلا وهو يراد^{٩٩} للمرتبة التي يرتقى إليها بهذه الأخلاق ونحوها : فأعلاه^١
- ومن أمارات ذلك أيضاً عشق الرياسة وفرط محبته لها حتى إنه لا يرى عيشاً إلا بها ولا يتم أمراً سواها . فإن ذلك يدل على أنه مهيأ لها . لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً بته ولا تترك قوة عطلاً : ولم يكن يتمكن في نفس هذا^٩ المعنى هذا التمكن ويقوم فيها هذا المقام إلا وهي نفس مهيأة للرياسة لا غير . ولولا ذلك لكانت هذه القوى فيها فضلاً وباطلاً : وذلك ما لا يكون
- ومن أمارات ذلك أيضاً ما يحدث له من الحلم والثبوت في الأمور التي فيها^{١٢} لبس وشبهة : لأن ذلك يدل على أنه محروس من ركوب الخطايا والوقوع في الزلل وأنه مجرئ به إلى إدراك حقائق الأمور
- ومن أمارات ذلك أيضاً فضل صدق ودقة حسن النفس والادكار^{١٥} والتخمين على ما كان له قبل ، فإن ذلك يدل على أنه مسدد موفق بقوة إلهية تجري به إلى أن يكون فاضلاً ورئيساً سائماً لشدة حاجة الرئيس والسائس إلى فضل وعلم واستغناء المسؤولين عن مثل ذلك لانتساب أمرهم إلى السائس^{١٨} واكتفائهم بسياسه
- ومن أمارات ذلك أيضاً الميل إلى موافقة الخلق والأصحاب والأعوان

(١) يقع من ذلك ومن جلائل الخ — (٥) فإن قيل هذه الأمور خ — (٦) إليها وبهذه خ — (٩) باطلاً ولا خ — ولم يكن ليتمكن خ — لعل الصواب : من النفس — (١٠) وتقوم خ — (١٢) له في الحلم خ — (١٦) والتخمين على ما خ — (١٨) السوس عن خ

- والحجة لصلاح أمورهم باستجلاب موداتهم وخلوصهم له — لأن ذلك يدل على أنه قد أعطى القوة التي تدوم — وتسخيرهم وربطهم بها لنفسه، و[في] ذلك أن
- ٢ لا يتفرقوا عنه وأن لا يضرروا له سوماً وأن لا يروا عيشاً إلا معه وبه .
وتتبع < من > ذلك صديق مجاهدتهم الأعداء عنه وبذلهم أنفسهم دونه
ومن أمارات ذلك أيضاً إقبال الخدم والأصحاب < عليه > وفضل إجلالهم
٦ ومبايبتهم له من غير أن يكون حدث له في ذلك الوقت حالة ظاهرة توجب
٩٩ ط ذلك | من مزيد في رتبة أو زيادة في إحسان أو إساءة ، فإن ذلك إذا كان دل
على أيجابية حادثة إلهية واقعة في النفوس طارئة عليها دلالة الرياسة والدولة
ومن أمارات ذلك أيضاً خلوع قلبه من الضغائن والاحقاد التي كانت
في نفسه على أكفائه وأجلة أصحابه وخطائهم فضلاً عليهم ، وإنها ممن يحب
أن يسوس ويستصلح لا ممن يستفسد
١١ ومن أمارات ذلك أيضاً ميل النفس إلى العدل وكرهيتها للجور وإن كان له
عاجل ناجر ، لأن ذلك يدل على أن نفسه موقنة بالتمسك من الملك ودوامه وليست
محتطة مفتتمة . وليس ذلك منها إلا بحمل قوة إلهية لها على ذلك ، ولن يقع هذا
١٥ الحمل منها لها على هذا المعنى إلا وقد أهلها لدوامه وبقائه وأكسبه ذلك ميل الرعايا
المملوكين والموسوسين إليه . وفي ذلك توطين ملكه وإرساء قواعدهوالبعد من الوهن
والتضعف وانزعاج المناوئين والمضادين وإجلالهم إياه وشوقهم إلى مثل حاله وإن سأسه
١٨ فهذه أمارات الإقبال الأشرف الأعظم والتي يرجع إليها ويدخل في جملتها
سائر الأمارات الصغيرة الجزئية

(١١) توسخ — واستصلح الامن تضدخ — (١٣) طبلج ملخر خ —
(١٤) قوة المحبة خ — وان يقع خ — (١٥) وقد أملاه خ — (١٦-١٥) والبسته ذلك قبل
الرجاء للملوكين خ — (١٧) وانحزال خ — ساسه : كذا خ — (١٩) الجزئية آخر المقالة
والحمد لله حق حمده ومستوجب شكره وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلامه

من كتاب اللذة

لرأى منهج مشهور فى اللذة أشار إليه فى كتاب الطب الروحاني (١) وفى كتاب السيرة الفلسفية (٢) وجعله أيضاً موضوعاً لتأليف خاص له سماه ابن التديم (٣) ، كتاب اللذة مقالة ، وسماه البيروني (٤) ، فى اللذة ، وسماه الرازى نفسه (٥) « مقالة فى مائة اللذة » . أما ابن أبى أصيبعة (٦) فقد لخص موضوعه قائلاً : كتاب فى اللذة غرضه فيه أن يبين أنها داخلة تحت الراحة ،

يظهر أن الرازى تأثر فى قوله فى اللذة والألم بما قاله افلاطون فى كتاب طيلوس (٧) ولعله لم يرجع إلى ترجمة هذا المصدر مباشرة (٨) بل اقتبس منه بتوسط تأليف الجالينوس أو غيره من أطباء اليونان (٩) . وقد نرى

(١) راجع من فوق ص ٣٨ - ٣٩

(٢) راجع من فوق ص ١٠١ - ١٠٣

(٣) ص ٢٩٩ س ٢٥ ، راجع أيضاً ابن الفطيس ص ٢٧٣ س ١٤

(٤) فهرست كتب الرازى رقم ٦٤

(٥) كتاب الطب الروحاني ص ٣٨ س ٥

(٦) ج ١ ص ٣١٥ س ٣٠

(٧) De Boer فى ص ١٥ من مفاصل المذكورة من

فوق (ص ٢)

(٨) ورد فى فهرست كتب الرازى ذكر « تفسير كتاب طيلوس » (راجع البيروني

رقم ١٠٧)

(٩) راجع أيضاً قول التيمارزى المذكور فيما على

جالينوس ينكر في د تلخيصه لكتاب طيلوس ، (١) رأى افلاطون بهذه العبارة :

« إن افلاطون بعد هنا قال في اللغة والأذى هذا القول : أما أمر اللغة والأذى فعلى هنا ينبغي أن يتوهم ، وهو أن كل أثر خارج عن المجرى الطبيعي يظهر ويبدو جملة في دفعة فهو مؤلم والرجوع جملة في دفعة إلى الحال الطبيعية لذئذ ، وأما ما يدون يبدو قليلاً قليلاً فغير محسوس وما كان على ضد ذلك فأمره على العند . وأما الشيء الذي يكون بسهولة فكله لا يحس ولا يكون منه ألم ولا لغة ، (٢) »

هذا وإن ابن القفطي (٣) وأبا الفرج بن العبري (٤) والعلامة الحلي (٥) يرون

(١) ضاع الأصل اليوناني لهذا الكتاب الذي هو قسم من جوامع كتب افلاطون لجالينوس . وقد وصلت إلينا ترجمة عربية منسوبة إلى حين بن اسحق سأنشراها مع صديقي B. Walzer في سلسلة البحوث المتعلقة بترجمة كتب افلاطون إلى اللغة العربية (Plato Arabus I)

(٢) هذا النص مأخوذ من نسخة آيا صوفيا ٢٤١٠ ورقة ١٠ وهو يوافق قول افلاطون كل اللوافة

(٣) ص ٢٥٩ - ٢٦٠

(٤) تاريخ مختصر الدول لشمس الأب أنطون صالحاني ، بيروت ١٨٩٠ ص ٧٧ : « وفي هذا الزمان كان فورون الفيلسوف الكلداني وعند ابن القفطي : الذي [وكانت حكته هي الحكمة الأولى ثم مال الناس عنها وقد انتصر لها أناس من المتأخرين منهم محمد بن زكرياء الرازي لأنه لم يتوغل في العلم الإلهي ولا فهم غرض أرسطوطاليس فيه فاضطرب رأيه وتقلد آراء سنيقة واتبع مذهباً عيباً مذهب فورون وضمّ أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى سبيلهم . وفرقة فورون يرفقون بأصحاب اللغة لأنهم كانوا يرون أن الترش المقصود إليه في علم الفلسفة اللغة الحاصلة للنفس بعرقها وهي مع البدن لأنبائها من عذاب الجهل في الآخرة كما هو رأى أرسطو لأن النفس لا يقاء لها بعد البدن عندهم »

(٥) راجع من تحت ص ١٤٤ تعليق ٢

أن الرازي أخذ مذهبه عن فورون (Pyrrhon) الذي (١) ولعلمهم يقصدون إلى

(١) يظهر أن هذا الانتباه نفاً من سقط حدث في نسخة قديمة لأرخ الحكماء لابن القفطي أو في المصدر الذي اعتمد عليه ابن القفطي عند إحصائه لفرق الفلاسفة اليونانيين (ص ٢٥ - ٢٦) ، وهذا الفصل مأخوذ من تأريخ الفلاسفة لحسين ابن اسحق ومن رسالة أبي نصر الفارابي فيها ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (راجع *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, p. 11-50) واتبه ابن القفطي منها بواسطة كتاب طبقات الأمم لصاعد الاندلسي (ص ٣٤ - ٣٦) . قال ابن القفطي : « وأما الفرقة السابعة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الفلسفة فتسعة | يانض إلى الأصل | وأما الفرقة السابعة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الفرض الذي كان يقصد إليه في تعلم الفلسفة فتسعة فورون (كذا) ويسمون أصحاب الفقه لأنهم كانوا يرون الفرض المقصود إليه في علم الفلسفة الفقه التابعة لمعرفتها . وأما ما هراً عند صاعد الاندلسي وعند الفارابي فهو : « وأما الفرقة السابعة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الفلسفة فتسعة فورون | فهي الفرقة التي تنسب إلى فورون وأصحابه وتسمى المائة لأنهم يرون منع الناس من العلم ، كذا في [. وأما الفرقة السابعة | التي سميت في [من الآراء التي كان يراها أصحابها | أهلها في [في الفرض الذي كان يقصد إليه | في الغاية التي يقصد إليها في [في تعلم الفلسفة فتسعة | فهي الفرقة المنسوبة إلى في [أنيقورس آخ . ونتيجة مقابلة هذه النصوص أن ابن القفطي في مادة « فورون الذي » (ص ٢٥٩ - ٢٦٠) خلط فورون بأنيقورس وأن ابن العبري والحلي نقل ذلك عنه . راجع أيضاً

M. Steinschneider, *Al-Farabi* (St. Pétersbourg 1860), p. 128.

وأيضاً لم يصرح أحد من ألف قبل ابن القفطي أن الرازي تأثر بمذهب أنيقورس — فعلا عن مذهب فورون — في الفقه ، بل نرى أن ابن القفطي عند ارتباطه الرازي « بفورون » وأصحاب الفقه من الفلاسفة اليونانيين (ص ٢٦٠) اشتبه عليه ما قرأه في كتاب طبقات الأمم . وذلك أن صاعد الاندلسي بعد إحصائه لفرق الفلاسفة القدماء وفرقه بين الفلاسفة الذين كانوا قبل سقراط وبعده يذكر الرازي قائلاً : « وقد صنف جماعة من المتأخرين كتاباً على مذهب فيثاغورس وأتباعه واتصروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة ومن صنف في ذلك أبو بكر محمد بن زكرياء الرززي وكان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس آخ » (سنذكر باقي النسب في الفصل في العلم الإلهي لفرزى) . أما ابن القفطي في ترجمته لفورون الذي فقد نقل هذا القول عنه (« وقد صنف أناس من المتأخرين كتاباً على مذهب فيثاغورس وأتباعه واتصروا بها للفلسفة الطبيعية القديمة ومن صنف في ذلك محمد بن زكرياء الرازي لأنه كان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس لراي منيف كان يراه ») واتبه في ذلك ابن العبري والحلي مرتبطين مذهب الرازي في الفقه بمذهب الفقه المنسوب إلى فورون (والصحيح أنيقورس) . إذن فنسبة مذهب الرازي إلى أصحاب الفقه من القدماء لم تنش من معرفة لفلسفة أنيقورس بل من خلط في النصوص العربية فقط

أبيقورس (١)

ذكر صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (المتوفى ١٠٥٠ هـ) في كتابه الأسفار الأربعة (٢) مذهب الرازي في اللذة قائلاً :

فصل في حقيقة الألم واللذة . الموجود من كلام الحكماء في تعريف اللذة والألم هو إدراك الملائم وإدراك المنافي . وزعم بعض الأطباء كمحمد بن زكرياء الرازي أن اللذة عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية والألم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية . فعلى هذا لم يكن لشيء من اللذات والآلام وجود دائم . والتجربة أيضاً تقوى هذا الظن ، فإننا نشاهد أن جميع ما يعد من أقسام ما تقع به اللذة في هذا العالم إنما غاية اللذة بها عند أوائل حدوثها وإذا استقرت زالت اللذة . فكم من صاحب ثروة أو جاه أو مشتهى لطيف لا تكون لذته كلنة فقير بشيء زور حقير منها لا يعد في الحساب معها لحقارته . وكذلك قياس الآلام فإن أكثر الآلام بل كلها إذا دامت ولم يتجدد شيء منها لم يكن بها تألم لصاحبها كما نشاهد من كثير من المنونين بالجراحات والمصابين بالأمراض أفراحاً في كثير من أوقات اتصافهم بها

وقال ناصر الدين عبد الله بن عمر البضاوي (المتوفى ٦٨٥ هـ) في كتاب طوابع الأنوار (٣) في شرح كتاب مطالع الأنظار لآبي الشتاء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني :

(١) أما علاقة مذهب أبيقورس في اللذة بمذهب أفلاطون فيها فراجع مقالة V. Brochard *La théorie du plaisir d'après Epicure (Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Paris 1912, p. 252 ss.)*.

(٢) طبعة حيدر طهران ١٢٨٢ م ٣٦٦ . راجع أيضاً Max Horten, *Das philosophische System von Schirāzi (1640+)*, Strasbourg, 1913, p. 109.

(٣) المطبوع على هامش شرح للواقف للإيجي (استانبول ١٣١١) ج ١ ص ٢٧٢

وزعم محمد بن زكرياء الطبيب أن اللذة دفع الألم والعود إلى الحالة الطبيعية .
وسبب هذا الظن > أنه < أخذ ما بالعرض مكن ما بالذات لأن اللذة لا تتم لنا
إلا بالإدراك ، والإدراك الحسى وخصوصاً البسى إنما يحصل الانتقال عن الضرر .
فإذا استقرت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم تحصل اللذة . فلما
لم يحصل اللذة إلا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن اللذة بعينها هي ذلك الانفعال .
وهذا باطل . فإنه إذا وقع بصر الإنسان على وجه مليح يلتذ بالنظر إليه مع أنه لم
يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك [الوجه] حتى يجعل تلك اللذة خلاصاً عن ألم
الشوق إليه . وكذلك قد تحصل للإنسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير
خطور سابق حتى يجعل تلك اللذة دفع ألم الشوق إليه . وكذلك قد تحصل
للإنسان لذة عظيمة بالمشور على مال فجأة بلا خطور سابق

وقال علاء الدين على بن محمد القوشى (المتوفى ٨٧٩ هـ) فى شرحه على تجريد
الكلام^(١) نصير الدين الطوسى :

وزعم محمد بن زكرياء الطبيب الرازى أن اللذة ليست إلا العود إلى الحالة
الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الألم كالأكل للجوع والجماع
لدغدة المتى أو عيته . ونحن لا نمنع جواز أن يكون ذلك أحد أسباب اللذة
إذ بالعود إلى الحالة الملائمة يحصل إدراكها ، فإن الأمور المستمرة لا يشعر بها .
فإذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعة حصل
إدراكها الذى هو اللذة . إنما تنازعه فى مقامين أحدهما أن اللذة دفع الألم وثانيهما
أنها لا يمكن أن تحصل بطريق آخر سوى دفع الألم ، فإنه قد تحصل اللذة من غير

(١) الطبوع على هامش شرح المواقف ج ٣ ص ١٨٦ ، وطبعة الخبر المندبة ١٣٠٧ هـ ص ٣٦٦

سابقة ألم وحالة غير طبيعية كما في مضادقة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الإجمال بأن لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئياً ولا كلياً. وكذا في إدراك الذائقة الحلاوة أول مرة. وقد يحصل الخلاص من الألم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدرج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والأصوات أو غيرها على من له غاية الشوق إلى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والإدراك. والمصنف أشار إلى المنع الأول بقوله «وليس اللذة خروجاً عن الحالة الغير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية، وإلى المنع الثاني بقوله «لا غير»، يعني لو سلمنا أن الخلاص من الألم لذة فلا نسلم أنها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص من الألم لا غير

وعن أشار أيضاً إلى مذهب الرازي نجم الدين علي بن عمر القزويني السكاتبي (المتوفى ٦٧٥هـ) في كتاب المفصل في شرح المحصل^(١) والحسن بن مطهر العلامة الحلبي (المتوفى ٧٢٦هـ) في كتاب أنوار الملوك في شرح الباقوت^(٢) وأبو علي مسكويه (المتوفى ٤٢١هـ) في كتاب تهذيب الاخلاق^(٣)، ويظهر أن أبا علي مسكويه في رسالته وفي اللغات والآلام^(٤)، وأبا علي بن الهيثم (المتوفى ٤٣٠هـ) في مقالته «في طبعي الألم

(١) راجع من تحت في الفصل السابع

(٢) راجع عباس اقبال في كتابه غاتان نوبختي من ١٧٧٧ خ. أما مؤلف كتاب الباقوت فهو أبو إسحق إبراهيم بن نوبخت، راجع أيضاً كتاب أعيان الشيعة لمحسن الأمين الحسيني العاملي ج ٥ (دمشق ١٩٣٦) ص ١٠٤، رقم ٥٩، وأيضاً ما نقلته في مجلة *Orientalia* ج ٤ (١٩٣٥) ص ٣٠٦-٣٠٧

(٣) مصر ١٣٢٩ ص ٣٦ : «وسفلكم على أن صورة الجميع واحدة وأن اللذات كلها إنما تحصل للذات بعد آلام تلحقه لأن اللذة هي راحة من ألم وأن كل لذة حسية إنما هي خلاص من ألم أو أذى في غير هذا الموضع»

(٤) مخطوطة في مجموعة في خزانة راغب إيلنا باستانبول تحت رقم ١٤٦٣ ورقة ٥٧-٥٩ و (راجع R. Ritter في مجلة *Der Islam* ج ١٨ ص ٤٧ وأيضاً C. Brockelmann في *Suppl. I* 584).

واللغة ، (١) قد عالجا نفس الموضوع كما أن صاحب رسائل إخوان الصفاء ذهب في اللغة منجهاً قريباً من منجذب الرازي (٢)

والرازي تأليف آخر في هذا الموضوع سمله البيروني (٣) وفيما جرى بينه وبين شهيد البلخي في اللغة ، وسماه ابن النديم (٤) وابن القفطي (٥) وابن أبي أصيبعة (٦) ، كتاب في تقضه على شهيد (٧) البلخي فيما ناقضه به في أمر اللغة (٨) ، .

وشهد البلخي هذا هو الذي قال عنه ابن النديم (٩) « وكان في زمان الرازي رجل يعرف بشهد بن الحسين البلخي ويكنى أبا الحسن يجرى مجرى فلسفته في العلم ولهذا الرجل كتب مصنفة وبينه وبين الرازي مناظرات ولكل منهما نقوض على

(١) راجع ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٥ س ١٥ ، وله أيضاً « مقالة في طبائع اللغات الثلاث الحسية والنطقية والمعادلة » (نفس المرجع) . وكان ابن الهيثم من الذين ردوا على كتاب العلم الأبي للرازي كما يظهر مما كتبه ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٧ س ٦ (راجع من تحت في الفصل السادس) (٢) في الرسالة « في خاتمة اللغات » وهي الرسالة السادسة عشرة من الجزء الثاني (س ٣٤٣ وما يليها من طبعة ببي) : « واعلم يا أخى أبديك الله ولما بنا بروح منه بأن اللغة والألم نوطان جسمانية وروحانية وهكنا حكم إخواننا . فأما اللغات الجسمانية فهي الراحة التي تحس بها النفوس الحيوانية عند زوال الآلام ، وأما الآلام التي تحس بها النفوس الحيوانية عند خروج الزواج عن الاعتدال من الأمر الطبيعي إلى أحد الطرفين من الزيادة والتقصان بسبب من الأسباب فهي كثيرة لا يحصى عددها إلا الله تعالى ولكن نذكر منها طرفاً ليطلع ماهية الآلام واللغة وكيفية حدوثهما الخ »

(٣) رسالة في فهرست كتب الرازي ص ١١ (رقم ٦٥)

(٤) ص ٣٠١ س ٥

(٥) ص ٢٧٥ س ٦

(٦) ج ١ ص ١١٩ س ٢٨

(٧) سواه ابن النديم وابن القفطي « سبيل البلخي » وسماه ابن أبي أصيبعة « على بن شهيد البلخي » وكلاماً خطأ كما يظهر مما على

(٨) صكنا عند ابن أبي أصيبعة ، وعند ابن القفطي « في اللغة » ، وعند ابن النديم

« من اللغة »

(٩) فهرست ص ٢٩٩ س ١٥ ، راجع أيضاً ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١١ س ٩

صاحبه^(١) . وقد كان شهيد البلخي فيلسوفا متكلماً وأديباً شاعراً باللغة الفارسية والعربية^(٢) وكان من مشاهير بلخ^(٣) ومعاصراً لنصر بن أحمد بن إسماعيل الساماني الذي ملك من ٣٠١ الى ٣٣١ هـ^(٤) . والظاهر أنه توفي قبل سنة ٣٢٩ إذ رثاه رودكي الشاعر المتوفى في تلك السنة في دو بيت مشهور^(٥) . أما قوله في اللذة فقد ورد في كتاب صوان الحكمة^(٦) لإبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي السجستاني^(٧)

(١) نسب أصحاب التراجم إلى الرازي كتاباً آخر في الرد على شهيد البلخي سماه ابن التديم (س ٣٠١ ص ١٤) «على سبيل البلخي في تثبيت المعاد» وسماه ابن النفطي (س ٢٧٥) «الرد على سبيل في إثبات المعاد» وسماه البيروني (رقم ١٤١) «الرد على شهيد في فنز المعاد» وذكره ابن أبي أصيبعة (س ٣٢٠ ص ١٠) بقوله «كتاب إلى علي بن شهيد البلخي في تثبيت المعاد غرضه فيه التفتش على من أبطل المعاد وبيّن أن معاداً (كذا)»

(٢) راجع كتاب معجم البلدان لياقوت (في مادة جهوزاك) والمصادر الأخرى التي جمعها الأستاذ محمد بن عبد الوهاب قزويني في تاليفه على كتاب «جهاز مقالة» لأحمد ابن عمر السمرقندي (Gibb Mem. Series XI) من ١٢٧ - ١٢٨ . راجع أيضاً H. Éthé, *Rûdagi's Vorläufer und Zeitgenossen* (Morgenländische Forschungen (Leipzig 1876, p. 48).

(٣) صنف أبو سبيل أحمد بن عبيدة بن أحمد كتاباً «في أخبار أبي زيد البلخي وأبي الحسن شهيد البلخي» راجع معجم الأدباء لياقوت (ج ١ ص ١٤٣ س ١٥ من طبعة أوروبا) (٤) راجع كتاب باب الألباب لمحمد عوف ج ٢ (نمرة Brownie. نط. لندن ١٩٠٣)

ص ٣ - ٥

(٥) نفس المرجع

(٦) والأصح كتاب منتخب صوان الحكمة، واسم المنتخب غير معروف. أما كتاب صفة صوان الحكمة لطبر الدين أبرز الحسن علي بن زيد أبيه في سنة ٥٦٥ هـ فقد نفعه أخيراً الأستاذ محمد شفيق (أهور ١٣٥١)

(٧) راجع الأستاذ محمد بن عبد الوهاب قزويني في مقائمه الفارسية «شرح حال ابر. سيان منطقي سجستاني» Publications de la Société des Etudes Iraniennes, No. 5, Chalon-sur-Saône 1957.

وأيضاً ما ذكرته في مجلة Bulletin de l'Institut d'Égypte ١٩ (١٩٣٧) ص ٢٠٧

(المتوفى نحو سنة ٣٧١ هـ) فصل منه (١) وهو جدير أن يذكر في هذا الموضع (٢) :
 « شهيد بن الحسين قال في كتاب تفضيل لذات النفس > التي < هي لذات
 بالحقيقة على لذات البدن التي هي إذا حصلت آلام . قال أحد الفضائل التي تفضل
 بها لذات النفس على لذات الإبدان النوراني والاتصال ، وذلك أن لذة النفس بما تحتها
 من مرور بوجود مطلوبها من الحكمة والعلم وتيقن تفضلها على غيرها دائمة متصلة
 لا تقادحها ولا انقطاع ، وأما لذة البدن بوجود القوة الحساسة محسوسها فنقضية
 زائلة سريعة التبدل والاستعالة . والثاني الانتهاء ووجود الغاية ، فإن النفس كلما
 تحركت في وجود مطلوب لها فأدركته مرة انقضت سعيها وتم فعلها وفرغت من شغلها ،
 وأما البدن فكلما انقضت وطره من محسوس له يلتذ به يعطل ما نال من اللذة وعادت
 الحاجة إلى ما كانت . فالحركة دائمة والحاجة إلى أبد الأزمته ، والانتهاء إلى غاية تكفي
 وتغني عن ذلك الشيء بعينه معنوم . والثالث القوة والازدياد ، فإن النفس كلما استغادت
 فضيلة من فضائلها واقتنت لذة من لذاتها قويت به على نيل مثلهما والازدياد بما هو أفضل
 منها ، فأما البدن فإنه كلما نال محسوسه الملتذ به أكثر كانت قوته على نيل مثله وما هو
 أفضل منه في جنسه أضعف . والرابع القيام فإن النفس كلما تزيدت في فضائلها وقويت
 صارت إلى تمام طبع الانسانية ، فأما البدن فإنه كلما ازداد استتاراً باللذات المحسوسة
 وانهماكاً فيها زادت لذاته بالقوة البهيمية التي في الانسان وبعده من تمام طبعه وشرائط
 إنسانيته »

صاح كتاب الرازي في اللذة أو لم يعثر على أصله بعد ، إلا أنه وصلت إلينا
 متنبهات نفيسة منه مترجمة إلى اللغة الفارسية وذلك في كتاب زاد المسافر (٣) لأبي

(١) لعل هذا الفصل مأخوذ من نقضه للرازي

(٢) اعتمدنا على الصورة الشبيهة المخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٦٦٤٣ ح وهي
 مأخوذة من مخطوطة محفوظة بوزارة محمد مراد بإستانبول تحت رقم ١٤٠٨ (راجع في وصف
 هذه المخطوطة وسائر مخطوطات كتاب منتخب صوان الحكمة ما كتبه M. Plessner في مجلة
 Islamica ج ٤ ، ١٩٣١ ، ص ٥٣٧) . أما الفصل المنشور هنا فقد ورد في ص ١٣٥
 من المخطوطة المذكورة

(٣) انظره محمد بنزل الرحمان في مطبعة كلوياني في برلين سنة ١٣٤١ هـ

معين ناصر بن خسرو بن حارث القبادياني البلخي البدخشاني (المتوفى نحو ٤٨١ هـ) وهو المؤلف والشاعر الفارسي المشهور بناصر خسرو الذي كان داعياً إلى المذهب الاشعاري في عهد المستنصر بالله الفاطمي^(١). ونحن نورد فيما يلي الفصول التي انتخبها ناصر خسرو من قول الرازي في اللذة^(٢) مضيفين إليها ترجمة عربية ومتبعين لها برود ناصر خسرو عليها^(٣)

٢٣١ واكنون نخست آنچه محمد زكريا گفت است اندر مقال خويش اندر
لذت ياد كنيم آنگاه سخنان متناقض او را بر او رد كنيم آنگاه سپس از آن
٣ بيان كنيم كه مراتب لذات بر حسب مراتب نفوس است و توفيق بر آن
از خداي خواهيم

گفتار محمد زكريا در لذت و الم
٦ قول محمد زكريا آن است كه گويد لذت چيزي نيست مگر راحت
از رنج و لذت نباشد مگر بر اثر رنج . و گويد كه چون لذت پيوسته شود رنج

(١) راجع E. Browne, *Literary History of Persia*, II 218 ss.

(٢) ص ٢٣١ - ٢٣٥ من كتابه

(٣) اعتمد النادر على نسخين مخطوطين احدهما محفوظ في المكتبة الأهلية في باريس (= ب) والأخرى في مكتبة King's College في كمبرج . وقد اكتفينا في تبليغاتنا بذكر القراءات للبهمة فقط

الترجمة

وستنبر الآن أولاً بما قاله محمد بن زكرياء في مقالته في اللذة ونردّ عليه كلامه المتناقض ونبين
بعد ذلك أنّ مراتب اللذات على حسب مراتب النفوس ، ونسأل من الله التوفيق إلى ذلك

قول محمد بن زكرياء في اللذة والألم

فهنا قول محمد بن زكرياء يقول : إنّ اللذة ليست بغير سوى الراحة من الألم ولا توجد لذّة إلاّ
على أثر ألم . ويقول إنّ اللذة إذا استمرت صارت ألماً . ويقول : أما الحالة التي ليس فيها لذّة

- کردد . و گوید حالی که آن نه لذتست و نه رنج است از طبیعتست و آن بحسّ یافته نیست . و گوید که لذت حسی رهاکننده است و درد حسی رنجاننده است ، و حس تأثیر است از محسوس اندر خداوند حس ، و تأثیر فعل باشد ^۲ از اثر کنشده اندر اثر پذیر ، و اثر پذیر رفتن بدل شدن حال اثر پذیر باشد ، و حال یا از طبیعت باشد یا بیرون از طبیعت باشد . و گوید چون اثر کنشده مر آن اثر پذیر را از حال طبیعی او بگرداند آنجا رنج و درد حاصل آید ، و چون مر ^۶ اثر پذیر را بحال طبیعی لو باز گرداند آنجا لذت حاصل آید . و گوید که اثر پذیر مر آن تأثیر را بدین هر دو روی می یابد تا آنگاه که بحال طبیعی خویش باز گردد و مر آن تأثیر را که می یافت اندر آن حال متوسط نیابد البته . ^۹ و گوید پس اثر پذیر درد و رنج از آن یابد که طبیعت بیرون شود و لذت آنگاه یابد که از طبیعت بیرون شدن که بطبیعت باز آید . آنگاه گوید و باز آمدن بطبیعت که لذت از او می یابد نباشد مگر سپس از بیرون شدن از ^{۱۲}

(۱) است آن طبیعت ب — (۵) و گوید که ب — (۹) البته : سقط ب —

(۱۱) باید کزین بیرون شد که طبیعت باز آید ب

الترجمة

ولا أَلَمْ نَبِئْ مِنَ الطَّيِّعَةِ وَهِيَ لَا تَدْرِكُ بِالْحَسِّ . وَيَقُولُ : إِنَّ الْفَنَةَ حَسٌّ مَرِيعٌ وَأَمَّا الْأَذَى فَهُوَ حَسٌّ مُؤَلِّمٌ ، وَالْحَسُّ تَأْثِيرٌ مُحَسَّوسٌ فَبَيْنَ حَسٍّ ، وَالتَّأْثِيرِ فَعِلُ الْمَوْثَرِ فِي التَّأْثَرِ ، وَالتَّأْثَرُ مُبَارَةٌ عَنْ تَغْيِيرِ حَالِ التَّأْثَرِ وَتِلْكَ الْحَالُ إِمَّا طَبِيعَةً أَوْ غَلْجَةً مِنَ الطَّيِّعَةِ . وَيَقُولُ : إِذَا عَمِلَ الْمَوْثَرُ ذَلِكَ التَّأْثَرَ مِنْ حَالِهِ الطَّيِّعَةِ حَصَلَ الْأَلَمُ وَالْأَذَى ، وَلِذَا أَمَادَ الْمَوْثَرُ التَّأْثَرَ إِلَى حَالِهِ الطَّيِّعَةِ حَصَلَ الْفَنَةُ . وَيَقُولُ إِنَّ التَّأْثَرَ يَجِدُ التَّأْثِيرَ فِي الْجَانِبَيْنِ جِبْأً حَقٌّ يَرْجِعُ إِلَى حَالِهِ الطَّيِّعَةِ فَلَا يَجِدُ الْبَنَةَ فِي تِلْكَ الْحَالِ الْمُتَوَسِّطَةِ التَّأْثِيرِ الَّتِي وَجَدَ . وَيَقُولُ : فَهَذَا حَصَلَ الْأَلَمُ وَالْأَذَى وَالتَّأْثَرُ حِينَ خَرَجَ عَنِ الطَّيِّعَةِ ، وَأَمَّا الْفَنَةُ فَحَصَلَتْ لَهُ حِينَ رَجَعَ إِلَى الطَّيِّعَةِ بَعْدَ خُرُوجِهَا . وَعِنْدَ ذَلِكَ يَقُولُ : وَالرَّجُوعُ إِلَى الطَّيِّعَةِ الَّتِي بِهِ تَحْصُلُ لَهُ الْفَنَةُ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْدَ خُرُوجِهِ عَنِ الطَّيِّعَةِ الَّتِي بِهِ

طبیعت که رنج از آن یافته باشد . پس گوید که پیدا شد که لذت چیزی نیست
مگر راحت از رنج ۲۳۲

۲ و گوید حمل طبیعی از بهر آن محسوس نیست که یافتن بحس از تأثیر باشد
و تأثیر آن مؤثر مر حال اثر پذیر را بگرداند از آنچه او بر آن باشد . و حال
طبیعی آن باشد که حال دیگر بدان نیامده باشد به تغیر و تأثیر . و چون از
۶ حالی دیگر بحال طبیعی نیامده باشد آنجا حس حاصل نشده باشد تا اثر پذیر
مر آن را یابد از بهر آنکه یافتن مردم بحس مر گشتن حال راست که آن یا بیرون
شدن باشد از طبیعت یا باز آمدن بطبیعت . پس حال طبیعی نه بیرون شدن
۱ باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد بدان

پس گوید که ظاهر کردیم که حال طبیعی محسوس نیست و آنچه بحس
یافته نباشد نه لذت باشد و نه شدت . و گوید که تأثیری که پس از تأثیری باشد
۱۲ و هر دو مر یکدیگر را ضد آن باشند لذت رسانند باثر پذیر چندانکه آن تأثیر
پیشین از اثر پذیر بجمعلگی زایل نشده باشد و اثر پذیر بحال خویش باز نیامده
باشد . و چون تأثیر پیشین زایل باشد و اثر پذیر بحال طبیعی خویش باز آید

اثر محسوس

حاصل له الالم . ثم يقول : فقد ظهر أن اللذة ليست بشيء سوى الراحة من الالم
ويقول : ليست الحالة الطبيعية بمحسوسة لأن الإحساس يحصل بالتأثير وتأثير ذلك المؤثر
يقتل التأثير من الحالة التي هو فيها . وأما الحال الطبيعية فهي التي لا يوصل إليها من حال أخرى
لا بتغير ولا بتأثير . ولما كان لا يوصل إلى الحالة الطبيعية من حالة أخرى فلا يحصل هناك حس
حق يجد التأثير ذلك ، لأن إحساس الإنسان بتغير الحال إما أن يكون بالخروج من الطبيعة أو
بالرجوع إلى الطبيعة . وأما الحالة الطبيعية فليست خروجاً عن الطبيعة ولا رجوعاً إليها
ثم يقول : وقد بينا أن الحالة الطبيعية ليست بمحسوسة ، وما لا يدرك بالحواس لا يكون لذة
ولا شدة . ويقول : إذا جاء تأثير بعد تأثير وكان كل واحد منهما ضدًا للآخر أحدث
(التأثير الثاني) لذة في التأثير ما دام التأثير الأول لم يتقطع عن التأثير بتمامه وما دام للتأثير لم يرجع
بعد إلى حاله (الطبيعة) . وإذا كان التأثير الأول قد انقطع وكان للتأثير قد رجع إلى حاله

آنگاه می آن تأثیر که می لذت رساند باثر پذیر درد و رنج رساند. و از هر آن چنین است که گوید که چون مر آن تأثیر پیشین را زایل کند و مر اثر پذیر را بحال طبیعی باز دارد باز مر اثر پذیر را از طبیعت بدیگر جانب بیرون بردن^۳ گیرد و از بیرون شدن از طبیعت مر اثر پذیر را رنج حاصل شود. پس آن تأثیر از باز پسین تا می مر اثر پذیر را سوی حال طبیعی او باز آورد لذت بدو می رساند، و چون اثر پذیر بحال طبیعی خویش باز رسد لذت از او بریده شود.^۶ آنگاه آن تأثیر باز پسین دایم گشت و مر او را از جانب دیگر از طبیعت بیرون بردن گرفت باز مر او را رنجاندن گرفت. پس گوید پیدا شد که حال طبیعی مر اثر پذیر را چون واسطه است میان بیرون شدن از طبیعت | کزان^{۲۳۳} درد و رنج آید و میان باز آمدن طبیعت کز آن لذت و آسانی یابد، و آن حال که طبیعت است نه رنج است و نه لذت

گفتار پسر زکریا
آنگاه پسر زکریا مر این قول را شرح کند و گوید که مثال این

(۵) تا : سقط ک — (۶) جون : سقط ک — (۱۲) پسر محمد زکریا ک ب

الترجمة

الطبیعة فإن عين التأثير الذي أحدث الفقه في التأثير يحدث (فيه) الاذى والالم . ومن أجل هذا يقول : فإذا أزيل ذلك التأثير الأول وأعيد التأثير إلى الحالة الطبيعية ثم أخرج التأثير عن الطبيعة إلى الجانب الآخر حصل للتأثير ألم لخروجه عن الطبيعة . فإن كان ذلك التأثير الأخير أعاد التأثير إلى حاله الطبيعية أحدث فيه الفقه ، وجبنا يرجع التأثير إلى حاله الطبيعية فإن الفقه تنقطع عنه . وإن استمر حيثك ذلك التأثير الأخير وأخذ في إخراجه عن الطبيعة من الجانب الآخر أخذ ثانياً في إيلاجه . ثم يقول : فقد ظهر أن الحالة الطبيعية للتأثير كوسط بين الخروج عن الطبيعة الذي يؤدي إلى الأذى والالم وبين الرجوع إلى الطبيعة الذي تحدث عنه الفقه والراحة ، أما الحالة الطبيعية فليست ألباً ولا لثة

کلام این زکریا

و هنا يصرح ابن زكريا هنا القول فيقول : مثال ذلك أن رجلاً يكون في دار ليست باردة إلى حد

چنان باشد که مردی اندر خانه باشد که آن خانه نه چنان سرد باشد که او از سرما
 بلرزد و نه چنان گرم باشد که مر او را اندر آن عرق آید ، تا جسد او اندر
 آن خانه خنک شود و نه گرمایابد و نه سرما . آنگاه مفاصاة آن خانه گرم شود
 چنان که آن مرد اندر او بگرماید و نه شود سخت و بی طاقت شود . آنگاه
 سپس از آن بادی خنک اندر آن خانه آمدن گیرد اندک اندک . پس آن مرد
 که اندر او از گرمای رنجیده شده باشد بدانچه از طبیعت که بر آن بود بیرون
 شده باشد از آن خنکی لذت یافتن گیرد از بهر آنکه همی سوی طبیعت باز
 آید ، تا آنگاه که آن خنکی مر او را بدان پیشین او باز رساند که آن نه سرد
 بود و نه گرم . آنگاه پس از آن اگر خنکی پیوسته شود هم از آن
 سرما کز او لذت یافت رنجیده شدن گیرد بدانچه از طبیعت همی باز بدیگر
 جانب بیرون شود ، و اگر باز پس از آن سرما گرمای بدن خانه پیوستن
 گیرد آن مرد از آن گرمای باز لذت یافتن گیرد بدانچه همی سوی طبیعت
 باز آرد هم چنین تا باز بدان حال طبیعی خویش باز رسد لذت یابد
 پس گوید که ظاهر شد که لذت حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج

(۱۳) لذت یابد : سقط ب — (۱۴) گوید که : سقط ب

الترحم

آن ترحم من البرد ولا حارة إلى حد أن يسيل عرقه ، ولد ألف جسده تلك النار فلم يحس
 فيها حرّاً ولا برداً . ثم تعرضت النار فجأة لحرارة بحيث أن الرجل يحس فيها ألماً شديداً غير
 محتمل من أثر الحر ، ثم يبدأ ليس محتمل يدخل شيئاً ففجأة في تلك النار فيجذب الرجل الذي
 تألم من الحر بسبب خروجه عن الطبيعة التي كان فيها لذة من ذلك الاعتدال بسبب رجوعه إلى
 الطبيعة ، وذلك إلى أن يسيد ذلك الاعتدال إلى حالته الأولى التي لا يبرد فيها ولا حر . فإن
 استمر الاعتدال حيثئذ فإنه يبدأ يتألم من ذلك البرد الذي وجد فيه لذة لأنه يخرج عن
 الطبيعة من الجانب الآخر . وإذا أخذت النار تسخن بعد ذلك البرد فإن الرجل يبدأ يجد
 ثانية لذة من ذلك البرد لأنه يردّه إلى الطبيعة ، فإلى أن يعود إلى حالته الطبيعية يجد لذة
 ثم يقول : قد ظهر أن اللثة الحسية ليست بعى سوى الراحة من الألم وأن الألم ليس

- و رنج چیزی نیست مگر بیرون شدن از طبیعت و طبیعت نه رنج است و نه لذت . آنگاه گوید و چون بیرون شدن از طبیعت اندک اندک باشد و باز گشتن بطبیعت یکدفعه باشد درد پیدا نیاید و لذت پیدا آید ، و چون بیرون شدن از طبیعت یکدفعه باشد باز آمدن بدو اندک | اندک باشد درد پیدا آید و لذت پیدا نیاید . پس گوید مر آن باز آمدن را بطبیعت یکدفعه لذت نام نهند هر چند که آن راحت بود از رنج
- و گوید مثال این چنان باشد که مردم را گرسنگی و تشنگی اندک اندک رنجاند و آن مر او را بیرون شدن است از طبیعت ، تا چون سخت گرسنه یا تشنه شود آنگاه یکبار طعام یا شراب بخورد تا بحال خویش کز آن پیش بر آن بود باز رسد از آن لذت یابد . و لذت پیدا آید مر او را بدانچه یکدفعه بطبیعت باز آمد و رنج گرسنگی یا تشنگی که مر او را اندک اندک از طبیعت بیرون برده بود پیدا نیامدش . و مر آن باز آمدن را بحال بی رنجی لذت گفتند و آن

(۲) اندک اندک درو پیدا آید و باز ک

الترجمہ

بہیء سوى الخروج عن الطبيعة وأن الطبيعة ليست بألم ولا لذة . وهما يقول : إنما حدث الخروج عن الطبيعة شيئاً ففجئاً وحدث الرجوع إلى الطبيعة دفعة واحدة لا يظهر الألم وتظهر اللذة ، وإذا حدث الخروج عن الطبيعة دفعة واحدة وحدث الرجوع إليها شيئاً ففجئاً يظهر الألم ولا تظهر اللذة . ثم يقول : ويسون لغة ذلك الرجوع إلى الطبيعة دفعة واحدة وذلك لأنها راحة من الألم

ويقول : مثال ذلك أن يتألم رجل من الجوع والظمئ شيئاً ففجئاً وهنا عبارة عن خروجه عن الطبيعة ، حتى إذا بلغ غاية الجوع والظمئ فأكل وشرب مرة واحدة فعاد بذلك إلى حاله التي كان عليها من قبل وجد من ذلك لغة . وحصلت له اللذة لأنه رجع إلى الطبيعة دفعة واحدة ، ولم يحصل له الألم من الجوع والظمئ اللذين خرجا به شيئاً ففجئاً عن الطبيعة . ويسون ذلك

چیزی نبود مگر راحت از آن رنج خورد خورد که جمله شده بود بیکدفع
و گوید چون باز از حال تندرستی کسی را ناگاه جراحی رسد که بدان از
٢ حال طبیعی خویش بیکدفعت بیرون شود از آن درد و رنج یابد، و چون
بروز کار آن جراحت او اندک اندک بحال درستی باز آید لذت هیچ نیابد .
پس مر آن بیرون شدن را از طبیعت بیکدفعت درد و رنج گفتند که پیدا
٦ آمد و مر آن باز آمدن را بحال اول لذت نگفتند که پیدا نیامد

گفتار محمد زکریا در لذت مجامعت

آنگاه اندر لذت مجامعت گوید آن نیز بدان است که ماذق همه جمله شود
٩ اندر مکانی که آن مکان بغایت یداریست و بنهایت یابندگی حس است . و چون
آن مادت برمان دراز جمع شود و بیکبار از آنجا بیرون آید از آن همی لذت
حاصل شود . و گوید آن لذت بر مثال لذتی است که مردم از خاریدن گری یابد

(١) شده بود : یعنی رفته بود ، علی هامش ك — (٦) پیدا نباشد ك — (٩) بایندی

ب — (١١) خاریدن ك ك

الترجمة

الرجوع إلى الحالة التي ليس فيها ألم باسم اللذة وهي ليست بشيء سوى الراحة من ذلك
الألم الذي حسا . قليلاً قليلاً وذهب بمجمعة دفعة واحدة

ويقول : إذا أصيب إنسان فبأفة وهو في حال سلامته بجراح وخرج بذلك دفعة واحدة عن
حاله الطبيعية فإنه يجد من ذلك أذى وألماً . وحينما ترجع جراحه شيئاً فشيئاً إلى حال الصحة
فإنه لا يجد من ذلك لذة . وعلى هذا فقد أطلقوا اسم الأذى والألم على الخروج عن الطبيعة
دفعة واحدة لأنه ظهر ، ولم يطلقوا اسم اللذة على الرجوع إلى الحالة الأولى إذ أنه لم يظهر

قول محمد بن زكرياء في لغة الجماع

ويقول في لغة الجماع إنها تحصل من اجتماع مادة في مكان بحيث يصبح ذلك المكان غاية في
اليفظة ونهاية في الإحساس . فإذا طال اجتماع تلك المادة وخرجت من هناك فوراً حصلت
من ذلك لذة . ويقول : إن تلك اللذة تشبه اللذة التي يجدها الإنسان من دغدغة الجرب

۲۳۵

گفتار محمد زکریا

در لذت دیدن نکو رویان و شنودن آواز خوش

- ۳ و اندر لذت نگرستن سوی نیکو رویان گوید که آن از آن باشد که مردم از جفت نا موافق زشت روی سیر شده باشد و از طبیعت بیرون آمده . و اندر لذت شنودن آواز خوش گوید هم این ترتیب موجود است از بهر آنکه هر که آواز باریکی را بشنود از شنودن آواز سطر سبس از آن لذت یابد .
۷ و گوید هر چند مردم را از دیدن روشنائی لذت یابد چون روشنائی را بسیار بیند از چشم فراز کردن و تیرگی نیز لذت یابد
این جمله که یاد کردیم قول محمد زکریاست اندر مقالتی که مر آن را مفرد بر شرح لذت بنا کرده است ، و ما گوئیم اندر این معنی آنچه حق است و تناقض قول این مرد بعقلا نمائیم بتوفیق الله تعالی

۱۲

در رد قول محمد زکریا

گوئیم که این مرد با آغاز مقال گفتست که لذت حسی چیزی نیست مگر

(۶) که با آواز باریک خو کرده باشد و بسیاری بشنود از شنودن آواز خوش —
(۹-۱۰) مفرد تفسیر شرح لذت کرده است

الترجمة

قول محمد بن زکریاء فی اللغه

التي تحصل من رؤية حسان الوجوه وسماع الصوت الجليل
ويقول في لغة النظر إلى حسان الوجوه : إن هذا يحدث بأن الرجل يملأ من رفيق غير موافق فيجزع الوجه ويخرج عن طبيعته . وفي لغة سماع الصوت الجليل مثل هذا الترتيب لأنه إذا سمع صوتاً رفيقاً بعد سماعه لصوت غليظ وجد من ذلك لغة . ويقول : إن الرجل وإن كان يجد لغة من رؤية النور فإنه إن أكثر من رؤيته النور يجد أيضاً لغة في إغماض العين والظلمة وهذه جملة ما بيناه مما قاله محمد بن زکریاء في مقالة أفرادها لمرح اللغه ، ونحن نهر في هذا المعنى ما هو الحق ونوضح تناقض قول الرجل لمن يعمل بتوفيق الله تعالى

- راحت از رنج، و رنج نیز چیزی نیست مگر بیرون شدن از طبیعت، و لذت چیزی نیست مگر باز آمدن به طبیعت، و باز آمدن طبیعت نباشد مگر سپس از بیرون شدن از آن. آنگاه گفتند درست شد که لذت نباشد مگر سپس از رنج و بیرون آمدن از آن. آنگاه باخر مقات گفتند که مردم از نگرستن سوی نور لذت یابد و لیکن چون مر نور را بسیار بیند از دیدار تاریکی و چشم فراز کردن نیز لذت یابد. و این سخن باز پسین او نقض کند مر آن مقدمه را که باخار مقات گفت لذت نباشد مگر بر اثر رنج و لذت نباشد مگر بیاز آمدن سوی طبیعت پس از بیرون شدن از آن. و گفت که طبیعت بمیان رنج و لذت میانجی است و محسوس نیست. پس باید که ملرا بگوید که طبیعت میان نگرستن اندر نور و میان نگرستن اندر ظلمت کدامست؟ و چون مردم از دیدن نور لذت یافت سوی کدام طبیعت همی باز شد؟ و چون باقرار این مرد نگرنده از دیدن نور لذت یافت و آن مر او را باز آمدن بود سوی طبیعتی که آن بیرون شده بود پس مقدمه اش باطل بود یا با نتیجه اش دروغ زن و حرام زاده آمد
- آنگاه گفت چون که از دیدن نور ستوه شود از دیدن تاریکی و چشم فراز کردن لذت یابد. و این قول نیز متناقض است و همی باطل کند مر آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر بیاز گشتن مر اثر پذیر را سوی طبیعت خویش پس از بیرون شدن او از آن، از بهر آنکه بیرون شدن نگرنده سوی روشنائی از طبیعت خویش که پیش از آن بر آن بود به لذت بود نه برنج، و این خلاف حکم پسر زکریاست. و باز گشتن بدان نیز به لذت بود باقرار او و میان نگرستن و نا نگرستن حالی میانجی نیست که آن نگرستن نیست و نا نگرستن نیز نیست چنانکه او دعوی کرد که آن نه رنج است و نه لذت بلکه این هر دو لذتست

(۱۲) یافت و آن مرد را ك — (۱۳) زاده اند ب — (۱۴) و جهم باز کردن ب — (۱۸) خویش پس از بیرون شدن او از آن به لذت بود بی رنج و این خلاف ك

- و نیز گفت که مردم از نگرستن سوی زنی خوب روی لذت بدان یابد که دیدن مر زن زشت روی را رنجور شده باشد . و این سخنی سخت رکیک و بیمنی است از بهر آنکه مردم را از نگرستن سوی خورویان نه بدان لذت رسد که از کسی زشت روی ستوه شده باشد ، بلکه نفس مردم مر آن را یافتن این لذت جوهریست و مر دیگر جانوران را با مردم اندرین لذت و اندر لذت یافتن از سماع خوش و ایقاعهای بنظم ر سخنان موزون انبازی نیست . و این قول نیز متناقضست مر آن قول را که پیش از آن گفت اندر معنی لذت از نگرستن سوی روشنائی و تاریکی ، از بهر آنکه اگر مقدمه راست گوی بودی بایستی که هر که نه نیکو روی دیدی و نه زشت روی بر طبیعت بودی ، و چون نیکو روی را بدیدی رنجبه شدی از بهر آنکه بدان از طبیعت بیرون شدی و باز پس از آن چون زشت روی را دیدی از آن لذت یافتی از بهر آنکه بدان سوی طبیعت باز گشتی ، و لیکن حال بخلاف این است
- ۱۲ پس ظاهر کردیم که مقدمه این مرد بدانچه گفت لذت جز بر عقب رنج نباشد نه راستست باید که متابعان این فیلسوف ما را بگویند که چون مردم زنی نیکو روی را یا نگاری نیکو را ببینند و از آن لذت یابد بکدام طبیعت همی باز گردد و چه وقت از آن طبیعت بیرون شده بود تا چون بدان باز گشت لذت یافت ؟ پس ظاهرست که این لذت بدان نگرنده سوی خوب روی نه سپس از بیرون شدن او رسید از آن طبیعت خویش که آن نادیدن بود البته نه مر خوب روی را و نه مر زشت روی را ، باطل شد قول محمد زکریا که گفت لذت نباشد مگر بپاز شدن سوی طبیعت
- ۱۳ ایضا در رد محمد زکریا

و نیز گوئیم بر رد حکم پسر زکریا که گفت یافتن محس نباشد مگر بتأثیر کردن از محسوس اندر حاس تا خداوند حس مر آن را بیابد و بدان یافتن از

- حال طبیعی خویش بگردد و از طبیعت بیرون شود و از آن رنجبه شود و این تأثیر پیشین باشد . آنگاه چون تأثیر دوم بدو پیوندد که تأثیر آن ضد پیشین باشد و مر آن را بدان حال اولی باز آرد از آن لذت یابد که خداوند حس بینائی و شنوائی پس از آنکه نشنود و ننگردد از حال طبیعی خویش باشد . و چون ننگاری نیکو یا باغی خرم یا صورتی آراسته ببیند حال او که طبیعی بود متبدل شود ، و آن بیرون شدن او باشد از طبیعت و از آن لذت همی یابد . و م چنین چون آواز رودی ساخته بوزن رود زنی استاد مر آن را با | شمه در خور آن بقولی موزون و الفاظی روان هموار بشنود حال او بدان نیز متبدل شود ، و این نیز مر او را بیرون شدن باشد از حال طبیعی خویش . و از آن پس این حال همی بضد آنست که مقدمه این فیلسوف بر آنست از بهر آنکه این کس به بیرون شدن از طبیعت که او بر آن است همی لذت یابد . آنگاه اگر این مرد که مر آن زن نیکو روی را بسیار بدید و از دیدار او لذت یافت و بدان از طبیعت بیرون شد اگر نیز مر آن زن را نبیند سخت رنجور شود از نا دیدن آن چنانکه خویش را بر طلب او بر خاطرهای عظیم عرضه کند و از هلاک خویش باک ندارد ، و این مرد بنا دیدن مر آن زن را همی بحال طبیعی خویش باز شود که پیش از دیدار او مر آن زن را بر آن بود . پس این نتیجه بر عکس آن مقدمه آمد که این فیلسوف باآغاز مقالت خویش گفت ، از بهر آنکه او حکم کرد که رنج از آن حاصل آید که خداوند حس از طبیعت بیرون شود پذیرفتن تأثیر از اثرکننده ، و لذت یابد چون بحال طبیعی خویش باز گردد . و این مرد آنگاه که مر این زن نیکو را ندیده بود بر حال طبیعی بود ، و چون مر او را بدید و از حال طبیعی خویش خدیش بیرون شد واجب آمد بحکم این فیلسوف که رنجبه گشتی و لکن لذت یافت . و باز چون دیدار آن خوب روی ازو زایل شد و بحال

(۴) بشنود و بشکرد ك — (۶-۷) چون کسی آواز رودی که ساخته بود ورود زنی ك

طبیعی باز گشت واجب آمد بحکم این فیلسوف که لذت یافتی و لیکن رنج
گشت . از این ظاهر تر ردی و درست تر نقضی چگونه باشد که ما بر این
فیلسوف کردیم ؟

۳

و م این است حال سخن اندر حال شنونده آواز خوش و سخن موزون
که چون مر آن را بشنود و از طبیعت بیرون شود لذت یابد ، و چون آن را گم
کند یا بر عقب آن بانگ خری یا بانگ ستور شود همی بطبیعت باز گردد و لیکن
رنجی شود

- و نیز گوئیم که قول این مرد بدانچه | گفت چون کسی آواز باریک بسیار
بشنود هر چند کز آن لذت یافته باشد چون پس از آن آواز سطر بشنود از
آن نیز لذت یابد ، همی نقض کند مر آن مقدمه را که گفت لذت نباشد مگر
بباز آمدن بحال طبیعی پس از بیرون شدن از آن ، از بهر آنکه حال طبیعی
شنونده آن است که هیچ آواز نشنود البته نه باریک و نه سطر ، همچنان که
حال طبیعی بساونده است که نه سرما یابد و نه گرما و نه درشت بساود و نه نرم .
و چون شنونده مر آواز باریک بنظم را بشنود همی از حال طبیعی بیرون شود
بجانبی و از آن همی لذت یابد بخلاف قضیت این فیلسوف که گفت از بیرون شدن
از حال طبیعی مر خداوند حس را رنج آید . و این لذت مر اورا گوئیم کز
آواز چنگ و چنگ زنی خوش رسید که مر آن را با قوی منظم در خور بدو
رسانید . پس واجب آید از حکم این فیلسوف باز آمدن این مرد بحال طبیعی خوش
حالی باشد بضد این حال که یاد کردیم و آن با آواز خری باشد که برابر شود
با دشنام خرنده سطر آواز تا حس مع آن مرد کز آواز چنگ و نغمه باریک
از طبیعت بیرون شده بود به طبیعت باز آید و از آن لذت یابد . ولیکن هر
کسی داند که هیچ مردم از آن نغمه خوش و آواز چنگ رنجی نشود و نه از
بانگ خر لذت یابد با آنکه اگر چنانکه این مرد گفت مردم کز شنودن آواز

۴

- باريك بر عقب آن آواز سطر لنت يافتی حکم اين مرد راست نبودى از بهر آنکه اين مردم به بيرون شدن از طبيعت ييافتن آواز باريك لنت يافته بودى و م يياز گشتن بدان يافتن آواز سطر يافته بودى ، و حکم او چنان است که مردم به بيرون شدن از حال طبيعى رنجبه شود نه لنت يابد . و مردم از آواز باريك و سطر لنت يابد | نه يباريکى و سطرى آواز لنت يابد بل بنظم آن يابد . نينى ۲۴۰
- ۶ که هيچ آواز از آواز پر بيه باريکتر نيست و آوازي سطر تر از بانك خر نيست و مردم از اين لنت هيچ نياياند . پس چنين سخن گفتن فلسفه نباشد بلکه عرضه کردن چهل وسفاهت باشد
- ۱ و نيز گوئيم اندر لنتى که مردم از راه بساونده يابند که بسودنها چيزى از هوا نرمتر نيست ، و اگر مردى برهنه بنشيند تا جسد او با هوا خوکند و آن حال طبيعى او باشد آنگاه پس از آن اگر جبه از موى سمور پيوشد بدان از ۱۲ حال طبيعى خویش بيرون شود و ليکن رنجبه نشود بلکه از آن لنت يابد ، بخلاف حکم اين فيلسوف باشد که گفت رنج از بيرون شدن آيد از طبيعت ولنت باز بگشتن باشد به طبيعت
- ۱۵ و اندر حال چشنده گوئيم که چون مردم چيزى نچشيده باشد حاست چشنده او بحال طبيعى باشد ، و چون قدرى انگين بدهان اندر نهد حاست او از حال طبيعى بگردد و بيرون شود و از آن لنت يابد . و بحکم اين فيلسوف بايستی که ۱۸ رنجبه شدى بدانچه انگين مر حاست چشنده او را از حال طبيعى بيرون برد . و اين تأثير کنندۀ محستين بود اندر حاست اين مرد . و چون بر اثر اين تأثير کنندۀ ديگر تأثير کنندۀ بضد اين ييايد و آن پاره شحم حفظل بود تا مر ۲۱ او را از بيرون شد از طبيعت به طبيعت باز برد بايستی که آن لنت يافتى بحکم اين فيلسوف . و ليکن ازين باز برنده مر او را بطبيعت سخت رنجبه گشت و

- چشیدن انگین که بدان از حال طبیعی بیرون شد لنت یافت و از چشیدن شحم
حنظل که بدان بحال طبیعی باز گشت رنجبه شد ظاهر شد که قول این مرد
اندر این مانی نا درستست . پس این حال چنان است که چشیده شکر و انگین ۳
همیشه بطبیعت باز آید و چشیده هلیله و حنظل همیشه همی از طبیعت بیرون شود ۲۴۱
و نیز گوئیم که این مرد باول آغاز مقاتلت خویش گفت که لنت حسی
یافتن راحتست از رنج و رنج از آن رسد که خداوند حس از حال طبیعی ۶
بیرون شده باشد و از یافتن گرما بر عقب سرما و یافتن خنکی بر عقب گرما
بر آن برهان آورد . پس گفت همین است حال دیگر حواس ، و گفت ظاهر
کردیم که لنت جز بر عقب رنج نباشد و این راحت باشد از رنج که مر او را لنت ۹
نام نهادند . و ما گوئیم اندر رد این قول که اگر مردی باشد تندرست و درست
حواس و دیگری بیاید و شکری بدهان او اندر نهد و نافه مشك و دست گل پیش
او نهد و باوازی خوش شمری معنوی برخواند پیش او و دیبائی منقش پیش او ۱۲
باز کند و بیجامه نرم تنش را پوشد تا همه حلالی طبیعی او متبدل شود ، پس بحکم
این فیلسوف که گفت چون حال طبیعی مردم متبدل شود مردم را رنج آید
واجب آید که این مرد سخت رنجبه شود از چشیدن شکر و یافتن بوی مشك ۱۵
و گل و شنودن سماع خوش و پوشیدن جامه نرم و دیدن دیبای منقش . و لیکن
همه عقلا دانند که حال این مرد بخلاف آن باشد که این فیلسوف حکم کرد
است . و اگر حکم این مرد راست بودی چیزهای مکروه نبودی اندرین عالم ۱۸
که مردم برنج آن خصوصست از دیگر حیوان
و ظاهر است مر عقلا را که حالت بساوند مردم مر موی مور | را بساود ۲۴۲
از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه چون مر بلاس پر موی را یا خار خشك ۲۱
را بساود از طبیعت بیرون شود ، و لیکن از آن یکی لنت یابد و ازین دیگر

(۱) یافتن ك — (۱۵) بوی جون مسك ب — (۲۱) بلاس و بر موی فرشت

رنجه شود . و حاست نگرنده مردم چون دختری خوب روی را بیند اندر جامهای دیبا از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه چون گنده پیری زندگی ۲ نایبنا را بیند اندر گلیبی زشت باز از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن از آن یکی لذت یابد و از آن دیگر رنجه شود . و حاست شنونده مردم چون شنود که زنش ناگه پسری درست صورت زاد یدان از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه ۶ اگر بشنود که برادرش بمرد و مالش سلطان بر گرفت نیز از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن حالش اندر این دو بیرون شدن از طبیعت نه چنان باشد که حکم این فیلسوف بر آنست . و حاست برینده مردم از یافتن بوی غیر ۹ و ریاحین از حال طبیعی بیرون شود ، همچنانکه یافتن گند مردار و سرگین از حال طبیعی بیرون شود ، و لیکن مر آن بیرون شدن را بچوید و ازین دیگر بگریزد

و گوئیم که این حکم که این فیلسوف کردست چرا اندر بعضی از ۱۲ حاست بساونده نیست و اندر کل این حاست نیز نیست ، اهی که این حکم اندر یافتن گرما و سرماست که شدت رنج بمردم رسد و بس چنانکه چون ۱۵ پس از رنجگی از سرما گرما بدو پیوسته شود از آن لذت یابد . و این بعضی است از آنچه بحاست بساونده یافتست از بهر آنکه بحاست بساونده جز گرما و سرما چهار معنی مختلف نیز یافتست چون نرم و درشت و متحرك و ساکن . و حال مردم ۲۴۳ یافتن این معنیا نه بر آن سبیل است که یافتن گرما | و سرماست و مردم از بسودن درشت از پس بسودن چیزی نرم لذت نیابد و از بسودن متحرك سپس از ساکنی لذت یابد البته . پس ظاهر کردیم که حاست بساونده مر سه مخالف را ۲۱ یابد از گرمی و سردی و نرمی و درشتی و متحرك و ساکن ، و حکم این فیلسوف اندر يك جفت ازین سه جفت حق است و اندر دو جفت باقی باطل است ،

(۱۰) ولیکن یکی را از آن بیرون شدن ك — (۱۲) جز اندر بعضی ك —
(۱۴) كه از شدت رنج ك — (۱۸) به برای سبی است كه ك

و اندر چهار حاست دیگر از نگرنده و شنونده و پوینده و چشنده این حکم باطل است

۲ مثل محمد زکریا اندرین حکم مثل مردی
بیابانست که میوه ندیده باشد

و مثل این مرد بحکم کردن اندر لنت که مردم مرآن را پنج حواس بیابد و گفتن که آن جز راحت از رنج هیچ چیز نیست و این جز بر عقب رنج ۶ نباشد چون مثل مردم بیابانی است که هیچ میوه ندیده باشد پس بر طبقی انگوری بیند و خرمائی و انجیری و بادامی و خرزهره و مرآن جوز تر را با پوست بر گیرد و بچشد و ناخوشی آن بسکام و زبان او رسد اندیشه نکند که شاید ۱ بودن که زیر این پوست اندر چیزی خوشتر از این است یا شاید بودن که این دیگر چیزها جز چنین است، بل حکم کند که این چیزها همه چنین تلح و ناخوش و زبان گیر است و ازین چیزها هیچ چیز چنین نیست و حکم او مانند ۱۲ این فیلسوف باشد بدانچه اندر يك سه يك از حاست از جمله پنج حواس معنی بیافت حکم کرد که اندر هر پنج حواس این | حکم که من اندر این يك سه ۲۴۴ يك حاستی یافتم روانست تا چون از آن باز جویند جهل و غفلت او ظاهر شود ۱۵ چنین که ظاهر کردیم جهل و سفاقت او را

فرق میان لنت و راحت

۱۸ بلکه گوئیم که لنت چیز دیگر است و راحت از رنج چیز دیگر. اما لنت آن است که چون مردم از حال طبیعی بدان رسد شادمانه و تازه شود و چون از آن باز ماند رنجبه شود، چنانکه چون از حال درویشی و گرسنگی و تشنگی و تنهایی بتوانگری و طعام و شراب و مونس و عهدت و جز آن رسد ۲۱ شادمانه و تازه شود، و چون از آن باز ماند بر حال پیشین خویش بماند بلکه رنجبه

(۸-۷) بر طبقی کوزی تر با پوست بیند — و مر آن کوز تر — (۷۲) همانند بلکه

- شود . و راحت از رنج آنست که چون مردم از آن بحال طبیعی خویش باز
گردد بر حال خویش ماند ، چنانکه چون از تندرستی بپیری شود رنج
۳ شود و چون از آن پیری درست شود بحال پیشین خویش باز گردد نه لذت یابد
و نه رنج البته
- ۶ و اکنون که از رد قول این مرد در این معنی پرداختیم و میان لذت و
میان راحت از رنج فرق کردیم اندر مراتب لذات سخن گوئیم چنانکه باغاف
این قول وعده کردیم . . .

من كتاب العلم الإلهي

نسب أصحاب التراجم إلى الرازي بعض مصنفات متصلة بالعلم الإلهي ^(١)، منها (١) «كتاب (في) العلم الإلهي» ذكره الرازي نفسه في «كتاب السيرة الفلسفية» ^(٢) وكذلك ذكره البيروني ^(٣) وابن أبي أصيبعة ^(٤) وصاعد الأندلسي ^(٥) وابن حزم ^(٦) وغيرهم ^(٧)، ويظهر أن هذا الكتاب هو «كتاب العلم الإلهي الكبير» المذكور في رسالة البيروني في فهرست كتب الرازي ^(٨) وأنه نفس التأليف الوارد ذكره في كتاب زاد المسافر لناصر خسرو بعنوان «شرح العلم الإلهي» ^(٩). أما موسى بن ميمون فقد أشار إليه بعنوان «الإلهيات» كما ترى ^(١٠). ويظهر أن كتاب العلم الإلهي

(١) راجع أيضاً ما قاله S. Pines في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, p. 89.

(٢) راجع من فوق ص ١٠٨ ص ٢٠

(٣) رسالة في فهرست كتب الرازي ص ٣ ص ١٢ (راجع القطعة ٩)

(٤) ج ١ ص ٣١٧ ص ١١

(٥) راجع القطعة ٧

(٦) راجع القطع ١ و ٢ و ٤ و ٨

(٧) سماه ناصر خسرو في رسالته «كتاب الهى» (راجع القطعة ٥)

(٨) رقم ١١٦

(٩) ص ٥٢، راجع القطعة ٣

(١٠) راجع القطعة ٦، وسماه ابن ميمون في موضع آخر (راجع من تحت ص ١٦٩ تطبيق ٥)

חכמה אלוהית أى «الحكمة الإلهية»

هذا كان محتوي على عدة مقالات كما يتبين من قول أصحاب التراجم بأن أبا القاسم البلخي نقض المقالة الثانية منه^(١). ونستطيع أن نقول إن أبا الحسن على بن الحسين المسعودي كان يقصد إلى كتاب العلم الإلهي حين نسب إلى الرازي كتاباً على مذهب الفوتوغوريين في ثلاث مقالات ألف « بعد سنة ثلاثمائة وعشرة »^(٢). ولما كان الرازي قد بسط في كتاب العلم الإلهي مذهبه في القدياء الخمسة رجحنا أن الكتاب الموسوم « بالقول في القدياء الخمسة »^(٣) الذي ذكره الطوسي والبرجاني^(٤) ليس إلا التأليف الذي نحن بصددده ، كما نظن أن ما أورده ناصر خسرو في كتاب زاد المسافر من قول الرازي في قدم المنيولى والمسكان والزمان والنفس والبارئ مقتبس منه^(٥)

(٢) ذكر ابن النديم^(٦) وابن القفطي^(٧) كتاباً للرازي عنوانه « الصغير في العلم الإلهي » وصاحه البيروني^(٨) « كتاب العلم الإلهي الصغير »^(٩) على رأى

(١) راجع من تحت ص ١٦٨

(٢) راجع القطعة ١١

(٣) لا نجد مثل هذا العنوان عند أصحاب التراجم

(٤) راجع القطعة ١٣

(٥) هنا أيضاً رأى الأستاذ H. H. Schaeder في مقاله

Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig 1926), p 229.

راجع أيضاً القطعة ٣

(٦) ص ٣٠٠ س ١٩

(٧) ص ٢٧٤ س ١٢

(٨) رقم ١١٤

(٩) في النسخة المخطوطة « الصور ». ويحتمل أيضاً أن يكون البيروني قصد إلى عنوانين مختلفين أحدهما « كتاب العلم الإلهي » والثاني « الصور على رأى سقراط » إلا أن سائر فهرس تأليفات الرازي لا تساعد على هذا الاحتمال

سقراط « (١) ولعله هو نفس الكتاب الذي ذكره ابن أبي أصيبعة باسم الكتاب « في العلم الإلهي على رأي أفلاطون » (٢)
 (٣) نسب ابن أبي أصيبعة (٣) إلى الرازي « رسالة لطيفة في العلم الإلهي » سماها ابن النديم (٤) « رسالة في العلم الإلهي لطيفة »
 (٤) أورد ابن النديم (٥) « كتاب الحاصل في العلم الإلهي » سماه البيروني (٦) « كتاب الحاصل » وقال ابن أبي أصيبعة (٧) « كتاب الحاصل وغرضه فيه ما يحصل (٨) من العلم الإلهي من طريق الأخذ بالحرص (٩) وطريق البرهان »

لم يصل إلينا شيء من تلك المصنفات عامة ومن « كتاب العلم الإلهي (الكبير) » خاصة رغم ما كان له من شأن كبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، حتى إن كثيراً من مفكري الإسلام رأوا من واجبهم أن يردوا عليه ، منهم (١) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكمي رئيس معتزلة بغداد (توفي سنة ٣١٩ هـ) كان ماصراً للرازي وألف عدة نقوض على كتاب العلم الإلهي (١٠) محمد بن بها الرازي إلى الرد عليها . وقد نسب أصحاب التراجم للرازي التأليفات الآتية : (١) « كتاب نقض نقض البلخي للعلم الإلهي » (١١) أو « كتاب

(١) المعروف أن الرازي كان يعتبر سقراط إمام الفلاسفة ، راجع من فوق ص ٩٩

(٢) ج ١ ص ٣١٧ س ١٤

(٣) ص ٣٢٠ س ٧

(٤) ص ٣٠١ س ١٣

(٥) ص ٣٠١ س ١٣

(٦) رقم ١٢٢

(٧) ج ١ ص ٣٢٠ س ٦

(٨) النسخة المطبوعة : يحمل

(٩) لعل الصحيح : بالحرص

(١٠) راجع أيضاً كتاب الرازي « فيما جرى بينه وبين أبي القاسم الكمي في الزمان »

وهو مذكور في رسالة البيروني رقم ٦٢

(١١) ابن النديم ص ٣٠١ س ١٠

في نقض كتاب البلخي لكتاب العلم الإلهي والرد عليه^(١) ، ولعله هو الكتاب
 « في إيضاح غلط المنتقد عليه في العلم الإلهي » المذكور عند البيروني^(٢) .
 (ب) « كتاب في الرد على أبي القاسم البلخي فيما ناقض به في المقالة الثانية من كتابه
 في العلم الإلهي »^(٣) أو « كتاب الرد على أبي القاسم البلخي في نقضه المقالة الثانية
 في العلم الإلهي »^(٤) . (ج) « كتاب إلى أبي القاسم البلخي في الزيادة على جوابه
 وعلى جواب هذا الجواب »^(٥) أو « كتاب إلى أبي القاسم البلخي والزيادة على
 جوابه وجواب هذا الجواب »^(٦)

(٢) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي (المتوفى سنة ٣٣٩) وينسب إليه :
 « كتاب في الرد على الرازي في العلم الإلهي »^(٧)
 (٣) أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم البصري الرياضي (المتوفى سنة ٤٣٠)
 وينسب إليه « نقض على أبي بكر الرازي المتطبيب رأيه في الإلهيات والنبوات »^(٨)
 (٤) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي (توفي
 سنة ٤٥٦) وهو يشير في كتاب الفصل في الملل^(٩) إلى تأليف له عنوانه « كتاب
 التحقيق في نقض كتاب العلم الإلهي لمحمد بن زكرياء الطيب »

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٢٠ س ١

(٢) رقم ١١٧ ، راجع أيضاً رقم ١١٥ : « جوابه من انتقاد أبي القاسم عليه »

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٧ س ١٣

(٤) ابن التميمي ص ٣٠٠ س ٢١

(٥) ابن التميمي ص ٣٠٠ س ٢٠

(٦) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٧ س ١١

(٧) كذا ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ٨ ، ويسميه ابن الفلطي ص ٢٨٠ س ١
 « كتاب الرد على الرازي » . راجع أيضاً M. Steinschneider, *Al-Farabi*
 (St. Pétersbourg 1869), p. 119.

(٨) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٧ س ٦ . راجع أيضاً ما قلته في
Rivista degli Studi Orientali XIV (1934), p. 363.

(٩) طبعة مصر ١٣٤٧ ، ج ٥ ص ٤٤ ، وأيضاً ج ١ ص ٣٥ . راجع أيضاً
 M. Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, Madrid 1914, p. 11.

- (٥) أبو الحسن علي بن رضوان الطيب المصري (توفي سنة ٤٦٠) وينسب إليه «كتاب في الرد على الرازي في العلم الإلهي وإثبات الرسل»^(١)
- (٦) أبو المعين ناصر بن خسرو (المتوفى سنة ٤٨١) رد على الرازي في كتاب زاد المسافر^(٢) وفي كتاب بستان العقل^(٣) الذي لم يصل إلينا
- (٧) أبو عمران موسى بن عبيد الله بن ميمون الإسرائيلي القرطبي (توفي سنة ٦٠١ هـ) وقد نقض كتاب الرازي في فصل من كتابه دلالة الحائرين^(٤)، وأشار أيضاً إليه في رسالة أرسلها إلى ثعوبيل بن عيودا بن طبون مترجم كتاب دلالة الحائرين إلى اللغة العبرية^(٥)

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٠٥ س ١٠، راجع أيضاً

J. Schaacht — Max Meyerhof, *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwan of Cairo*, Cairo 1987, p. 48.

(٢) ص ٥٢، راجع القطعة ٣

(٣) وهو مذكور في رسالة ناصر خسرو (راجع القطعة ٥). أما نسخة كتاب بستان العقل إلى ناصر خسرو فراجع Pines, *Beiträge*, p. 88^a

(٤) راجع القطعة ٦

(٥) ضاع الأصل العربي لهذه الرسالة وبقيت لها ترجمة عبرية تعيدها في «مجموعة جوابات ربي موسى بن ميمون» (קובץ תשובות רמב"ם) المطبوعة في ليبريك ١٨٥٩ (في الجزء الثاني ص ٢٨) والإشارة فيها إلى الرازي بهذا النس: «וספר חכמה אלהית שחבר אלראמי הוא לו אבל אין בו תועלת למי שאלראמי היה רוסא בלבד». أما النسخة الأولى لرسائل ابن ميمون المنشورة باستانبول سنة ١٥١٧، فقد وردت فيها ترجمة أخرى لنفس هذه المجلة وهي: «דחכמה האלהית לאלראמי הוא ספר אין בו תועלת כי ראמי רוסא היה לבד» [راجع S. Munk في ترجمته لكتاب دلالة الحائرين لابن ميمون ج ٣ ص ٦٧، وأيضاً Alexander Marx في مجلة *Jewish Quarterly Review, New Series*, vol. XXV (1935) p. 378, وكذلك J. Sonne في مجلة *תרביץ* ج ١٠ (١٩٣٩) ص ١٣٩] وستأخذ بالغة العربية: «وكتاب العلم الإلهي الذي ألفه الرازي هو له إلا أنه عديم الفائدة لأن الرازي كان طبيباً فقط» (ألفني صديقي الدكتور D. H. Baneth بهذه المعلومات وهو الذي سينشر في السجل القريب رسائل ابن ميمون نسخة علمية)

وقد وصلنا أيضا عند ابن حزم وناصر خسرو وابن ميمون وغيرهم عدة قطع من الردود على كتاب العلم الإلهي جملتها فيما يسلي مختارين لها ترتيبا يظهر الموضوعات المختلفة التي احتوى عليها ذلك الكتاب

١

كتاب الفصل في اللال والأمواء والتحل لابن حزم (طبعة مصر ١٣٤٧) ج ١ ص ١٠ (١) :

قال أبو محمد رضي الله عنه : وقد تحدث في خلال هذه الأقوال آراء هي منتجة من هذه الرؤوس ومركبة منها . فمنها ما قد قالت به طوائف من الناس مثل ما ذهب إليه فرق من الأمم من القول بتناسخ الأرواح أو القول بتواتر النبوات في كل وقت وأن في كل نوع من أنواع الحيوان أنبياء . ومثل ما قد ذهب إليه جماعة من القائلين وناظرتهم عليه من القول بأن العالم محدث وأن له مدبراً لم يزل إلا أن النفس والمكان المطلق — وهو الحلاء — والزمان المطلق لم تزل معه

قال أبو محمد : — وهذا قول قد ناظرني عليه عبد الله بن خلف بن مروان الأنصاري وعبد الله بن محمد السلي الكاتب ومحمد بن علي بن أبي الحسين الأصمعي الطيب وهو قول يؤثر عن محمد بن زكرياء الرازي الطيب ، ولنا عليه فيه كتاب مفرد في نقض كتابه في ذلك وهو المعروف بالعلم الإلهي

(١) صحفنا القطع المتنبية من كتاب الفصل لابن حزم بمطابقتها بالنسخة المخطوطة المحفوظة بمخزاة ماثر رئيس الكتاب باستانبول تحت رقم ٥٥٥ ، وقد صغرنا على صورة شمسية لها في دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٥٩١ ب ، وهذه النسخة حרות في سنة ٧٢٢ هـ وعدد صفحاتها ١٠٤٥ . راجع أيضاً H. Ritter في مجلة Der Islam ج ١٨ (١٩٢٩) ص ٤٥

كتاب الفصل لابن حزم ، ج ٥ ص ٤٤ (من النسخة المخطوطة) :

- قال أبو محمد : فأما الخلاء والمدة فقد تقدم إفسادنا لهذا القول في صدر ديواننا
بالبراهين الضرورية وفي كتابنا المرسوم بالتحقيق في نقض كتاب العلم الإلهي
لمحمد بن زكرياء الطبيب وحللتنا كل دعوى أوردها هو وغيره في هذا المعنى بأين^٣
شرح ، والحمد لله رب العالمين كثيرا . وأثبتنا في صدر كتابنا هذا وهناك أنه ليس
في العالم خلاء البتة وأنه كله كرة مصمتة لا تخلخل فيها وأنه ليس وراء هذا
خلاء ولا ملاء ولا شيء البتة وأن المدة ليست إلا مذ أحدث الله الفلك بما فيه^٦
من الأجسام الساكنة والمتحركة وأعراضها . وبيننا في كتاب التقریب لحدود الكلام
أن الآلة للسماة الزرافة وسارقة الماء والآلة التي تدخل في إحليل من به أسر البول
براهين ضرورية في تحقيق أن لا سخلاء في العالم أصلا . فإن الخلاء عند القائلين به إنما^٩
هو مكان لا متمكن فيه . وهذا محال بما ذكرنا لأنه لو خرج الماء من الثقب الذي في
أسفل سارقة الماء وقد سد أعلاها لبقى مكانه خاليا بلا متمكن فيه ، فإذا لم يمكن
ذلك أصلا ولا كان في بنية العالم وجوده وقف الماء باقيا لا ينهرق حتى إذا فتح^{١٢}
أعلاها ووجد الهواء مدخلا خرج الماء وانهرق لوقته وخلفه الهواء . وكذلك الزرافة
والآلة المتخذة لمن به أسر البول ، فانه إذا حصلت تلك في داخل الإحليل وأول
الثانة ثم جذب الزر المغلق لتقبها إلى خارج اتبمه البول ضرورة وخرج ، ولو لم يخرج^{١٥}
لبقى ثقب الآلة خاليا لا شيء فيه وهذا باطل ممتنع . وقد بينا في صدر كتابنا
كل ما اعترض به الملحنون المخالفون لنا في هذا المكان وأغنى عن إعادته

يظهر من هذه القطعة ومن التي قبلها أن الرازي كان يبالغ في كتاب العلم الإلهي مذهبه
في المكان والخلاء والزمان والمدة ، ويتبين أيضا أن الرد المفضل على نظريات الرازي الذي أورده
ابن حزم في الجزء الأول من كتابه (ص ٣٧-٣٥) يقصد في أول الأمر لكتاب العلم الإلهي

کتاب زاد المسافر لناصر خسرو (طبعة برلين ۱۹۲۸) ص ۵۲-۵۳-۵۴ ص ۸ :

واز این چهار قسم جسم آنچه سخت تر است و فراز م آمده است
خاکست که بر مرکز است ، و آب از او گشاده تر است که برتر از
۳ اوست ، و باد از آب گشاده تر است که برتر از آن است ، باز آتش
از هوا گشاده تر است که برتر از هواست

و محمد زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش که آنرا شرح
۶ علم الهی ، نام نهاده است که این جواهر این صورتهای از ترکیب
هیولی مطلق یافته اند با جوهر خلا ، و اندر آتش جوهر هیولی با
جوهر خلا آمیخته است ولیکن خلا اندر او بیشتر از هیولی است ،
۱ و باز اندر هوا گوید خلا کمتر است از هیولی ، و اندر آب گوید
خلا کمتر از آنست که اندر جوهر هواست ، و باز اندر خاک خلا
کمتر از آن است که اندر جوهر آبست

التبرئة

أما الأقسام (الناسخ) الأربعة التي للجسم فما كان منها أصلب وأشد فهو الأرض التي في
المرکز ، وأما الماء فهو أكثر تفلخاً منها لأنه أعلی ، والريغ أكثر تفلخاً من الماء لأنه أعلی
منه ، ثم إن النار أكثر تفلخاً من الهواء لأنه أعلی من الهواء

ويقول محمد بن زكرياء الرازي في كتابه الذي سماه شرح العلم الإلهي إن هذه الجواهر تحصلت
هذه الصور من تركيب الميولي المطلقة مع جوهر الخلا . أما النار فينتج فيها جوهر الميولي
بجوهر الخلا إلا أن الخلا فيها أكثر من الميولي ، وأما الهواء فيقول فيه إن الخلا فيه
أقل من الميولي ، ويقول في الماء إن الخلا فيه أقل منه في جوهر الهواء ، وأما الأرض
فالخلا فيها أقل منه في جوهر الماء

وگوید که آتش اندر هوا بزدن سنگ بر آهن از آن می پدید آید که هوا را سنگ و آهن می کشاده تر از آن کند که هست تا می آتش گردد

وما دیرین کتاب چون بیاب هیولی و خلا رسم اندر این معنی سخن گوئیم

نرى من هذه القطعة أنَّ الرازى كان يسطق كتابه مذهب في الميولى أيضاً . فاذا وجدنا في القطعة الثامنة ذكر القدماء الخصة التي ذهب إليها الرازى أى قدم البارى والنفس والميولى والمساكن والزمان فلا يبعد أن يكون كل ما أورده ناصر خسرو في هذا الصدد (١) مقتبساً من كتاب العلم الإلهي للرازى . أضف إلى هذا أنَّ ناصر خسرو (٢) يشير إلى العلم الإلهي عند رده على مذهب الرازى في الزمان . ومع هذا فقد أخرجنا تلك القطع الأخرى (٣) من بيننا منذ إذ كان من غرضنا أن لا نذكر إلا القطع التي لا شك في نسبتها إلى كتاب العلم الإلهي . وإذا كان الرازى يبحث عن نفس تلك المسائل في كتب أخر أيضاً

(١) كتاب زاد المسافر ص ٧٣ وما يليها

(٢) نفس المرجع ص ١٠٣ س ٨

(٣) راجع ما بعد من الفصل الثامن إلى الحادى عشر

الترجمة

ويقول إنَّ حدوث النار في الهواء من ضرب الحديد على الحديد إنما يكون لأنَّ العبر والحديد يصيران الهواء أكثر تخلطاً مما كان عليه حتى يصبح ناراً وسيتفتت في هذا الكتاب عن هذا المعنى حين تبلغ باب الميولى والخلاء

٤

* كتاب الفصل لابن حزم ، ج ١ ص ٧٦-٧٧ (ص ١٠٢ وما يليها من النسخة المخطوطة) :

قال أبو محمد رضى الله عنه : افترق القائلون بتناسخ الأرواح على فرقتين فذهبت الفرقة الواحدة إلى أن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخرى وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقت . وهذا قول أحمد بن حنبل^(١) وأحمد بن يانوش تلميذه^(٢) وأبى مسلم الخراساني ومحمد بن زكرياء الرازي الطبيب وهو قول القرامطة من الاسماعيلية وغالية الرافضة . . .

٦ وقد صرح بهذا محمد بن زكرياء الرازي في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي ، وقال في بعض كتبه : لولا أنه لا سبيل إلى تخلص الأرواح عن الأجساد المتصورة بالصور البيمية إلى الأجساد المتصورة بصور الإنسان إلا بالقتل والذي لما جاز ذبح شيء من الحيوان البتة ...

قال أبو محمد رضى الله عنه : وهذه كما ترى دهاو وخرافات بلا دليل . وذهب هؤلاء إلى أن التناسخ إنما هو على سبيل العقاب والثواب . قالوا فالفاسق المسمى الأعمال تنتقل روحه إلى أجساد البهائم الحبيثة المرتطمة في الأقدار والمسخرة للمؤلة الممتنة بالذبح . واختافوا في الذي كانت أفعاليه كلها شراً لا خير فيها فقال

(١) راجع كتاب الانتصار للغياط ص ١٤٧ ، وكتاب الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٥٨ - ٢٦١ ، وكتاب الملل والنحل للشهرستاني (على هامش كتاب الفصل لابن حزم) ج ١ ص ٦٧ - ٦٩ ، وكتاب روضات الجنات للأخوانساري ص ٤٢ ، وكتاب الميوان الجاحظ ج ٥ ص ١٢٨ - ١٤ (في النسخ المطبوع « ابن حنبل ») وكذلك ج ٤ ص ٩٦ ص ١٧ (في النسخ المطبوع « ابن حنبل ») . راجع أيضاً ما قاله الأستاذ Nyberg في تعليقاته على كتاب الانتصار ص ٢٢٣ - ٢٢٤

(٢) اسمه أحمد بن أيوب بن يانوش ، واختلف في اسم جده فكتبه ابن حزم « يانوش » وكتبه الشهرستاني (ج ١ ص ٦٩) « مانوش » وأما البغدادى (ص ٢٥٨) فقد كتبه « يانوش »

- بعضهم أرواح هذه الطبقة هي الشياطين ، وقال أحمد بن حاطط إنها تنتقل إلى جهنم فتعذب بالنار أبد الأبد . واختلفوا في الذي كانت أفاعيله كلها خيرا لا شرا فيها ^{١٨} فقال بعضهم أرواح هذه الطبقة هي الملائكة ، وقال أحمد بن حاطط إنها لا شك تنتقل إلى الجنة فتتم فيها أبد الأبد . . . واحتج من هذه الطائفة من لا يقول بالإسلام بأن قالوا إن النفس لا تتناهى والمالم لا يتناهى لأمدته والنفس منتقلة أبداً ^{١٨} وليس انتقلها إلى نوعها بأولى من انتقلها إلى غير نوعها

- قال أبو محمد رضى الله عنه : وذهبت الفرقة الثانية إلى أن منعت انتقال الأرواح إلى غير أنواع أجسادها التي فارقت . وليس من هذه الفرقة من يقول ^{٢١} بشيء من الشرائع ، وم من الدهرية وحبهم هي حجة الطائفة التي ذكرنا قبلها القائلة انه لا تنهى للعالم فوجب أن تتردد النفس في الأجساد أبدا . قالوا ولا يجوز أن تنتقل إلى غير النوع الذي أوجب لها طبعا الإشراف عليه ^{٢٤} وتعلقها به . . .

- وقال أيضا بعض من ذهب إلى التناسخ من الحاملين ذلك على سبيل الجزاء : إن الله تعالى عدل حكيم رحيم كريم . فاذ هو كذلك فبحال أن يذنب من لا ذنب له . ^{٢٧} قال فلما وجدناه تعالى يقطع أجسام الصبيان الذين لا ذنب لهم بالجدرى والقروح ويأمر يذبح بعض الحيوان الذي لا ذنب له ويطبخه وأكله ويسلط بعضها على بعض فيقطعه ويأكله ولا ذنب له علما أنه تعالى لم يفعل ذلك إلا وقد كانت الأرواح عصاة ^{٣٠} مستحقة العقاب فرببت في هذه الأجساد لتعذب فيها

يظهر من هذه القطعة أن الرازي بحث في كتاب العلم الإلهي عن تناسخ الأرواح كما أنه عالِم هذا الموضوع في سائر كتبه ، وقد وافق قول ابن حزم ما قرأه في «كتاب السير والفلسفة» (١) حيث يقول الرازي : « فانه ليس تخليص النفوس من جنة من جنة الحيوانات إلا من جنة الانسان قطع » وإنما كان الأمر كذلك كان تخليص أمثال هذه النفوس من جنتها شيئا بالطريق والتسويل إلى الخلاص . . . ولولا أنه لا مطع في خلاص نفس من غير جنة الانسان لا أطلق حكم العقل

ذبحها البتة . وكذلك ألف الرازي رسالة في علة خلق السباع والبهائم (١) ، لا شك أنه من فيها مسألة أغس الحيوان وتخليصها من جشها . ويوافق هذا القول أيضاً ما عرأه في كتاب زاد المسافر لناصر خسرو (٢) من قول الرازي "خلق النفس الكلية بالهيول وتخليصها منها . راجع أيضاً M. Schreiner, *Zur Geschichte der Lehre von der Seelenwanderung* (app. *Der Kalam in der jüdischen Literatur*, Dreizehnter Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, 1896, *Orientalia* ج ٤ (١٩٣٥) ص ٣٢٨ وأيضاً ما قلته في مجلة

٥

رسالة الحكيم أبي معين حميد الدين ناصر بن خسرو القبادباني في درجواب نود ويك فخره أسئلة فلسفي ومنطقي وطبيعي ونحوي وديني وتأويلي (٣) وهي رسالة باللغة الفارسية ، قال مؤلفها عند ذكره آراء الفلاسفة في اللائكة :

وثابت بن قره الحراتي كه مر كتب فلسفي و ترجمه او كرده است از زبان و خط يوناني بزبان و خط تازي بر افلاك و كواكب كه احيا و نطقا اند برهان

- (١) ابن النديم ص ٣٠١ ، ٧ ، وابن القطي ص ٢٧٥ ، ٩ ، وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٩ ، ٢٥ . أما البيهقي (رقم ١٢٥) فقد سيهاها في سبب خلق السباع .
(٢) ص ١١٥ وكذلك ص ٣١٨ - ٣١٩ ، راجع من تحت في الفصل السادس
(٣) طبعت هذه الرسالة على عقب ديوان أشعار ناصر خسرو الذي نشره آفاي حاجي سيد نصر الله تهراني (طهران ١٣٠٤ - ١٣٠٦ هـ شمسي) ص ٥٦٣ - ٥٨٣ ، والفصل المذكور هاهنا ورد فيها ص ٥٧١ - ٥٧٢ . وقد آلى الاستاذ B. Pines في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomlehre* ص ٨٧ بترجمة ألمانية لهذا الفصل

- کرده است . و گفتست که مردم را حیات و سخن بدانست که جسد او شریفتر
جسدست و اندر شریفتر جسدی که آن جسد مردمست شریفتر نفس فرود
آمدست ، و آن | نفس زنده و سخنگوی است ، و این مقدمه صادقه است . آنگاه
گفتست و افلاک و انجم اجساد ایشان بنیات شرف و لطافتست و بنیات پاکیزگی
است ، و این مقدمه دیگرست صادقه . نتیجه ازین دو مقدمه اینست که مر این افلاک
و انجم را نفس ناطقه است و ایشان زندگان و سخنگویان . و این برهانست که این
فیلسوف کرده است بر آنکه فرشتگان افلاک و کواکب اند و زنده و سخنگوی اند
و فلاسفه هرگز مرین را نستانند ، اما دیورا مقررند و گویند نفسهای
جاهلان بدکرداران که از جسد جدا شوند اندرین عالم بمانند ، بر آتج بر حسرت
شهوتهای حتی بیرون شود از جسد و آن آرزوها را بر کشد تواند که از
طبايع گریزد و < در > جسمی زشت شود آن نفس و اندر عالم هیچکد
و مردمان را بغریب و بدکرداری آموزد و اندر بیابانها مردمان را راه کم کند
تا هلاک شوند . چنانکه محمد زکریاء رازی گفته است اندر کتاب < علم > الهی
خویش که نفسهای بدکرداران که دیو شوند خویشان بصورت < فرشتگان >
مر کسان را بنمایند و مرایشان را بفرمایند که رو مردمان را بگوی که سوی
من فرشته آمد و گفت که خدای ترا پیغامبری داد و من آن فرشته ام ، تا بدین
سبب در میان مردمان اختلاف افتد و خلق کشته شود بسیاری بتدبیر آن
نفس دیو کشته . و ما بر ردّ قول این مهوس بی باک سخن گفته ایم اندر
کتاب بستان العقل ، اکنون بجواب این هوس مشغول نشویم بر اینجا

(۱) کتب طل و اخ — (۳) اگر مردم خ — (۴) آذک : کان خ — (۶) سحاب
پاکیزگی خ — (۷) اینست : اندک خ — (۹) و سخن گویند خ — (۱۱) بدکردار کی خ —
(۱۳) از طبایع برکنود و جسی خ (راجع کتاب زاد المسافرین ص ۱۱۰ س ۸) —
(۱۵) تا هلاک شود خ

الترجمة

أما ثابت بن قرة الحراني^(١) الذي كان يترجم كتب الفلاسفة من اللغة اليونانية والخط اليوناني إلى اللغة العربية والخط العربي فإنه أتى برهان على أن الأفلاك والكواكب أحياء ناطقة . وذلك أنه قال إن الإنسان ذو حياة ونطق من أجل أن جسده أدمى الأجساد ولأن أدمى نفس حلت في أدمى جسد الذي هو جسد الإنسان ، وهذه النفس حية ناطقة ، وهذه مقدمة صادقة . ثم قال إن أجساد الأفلاك والتجسيمات نهاية العرف واللطف وفي نهاية الطهارة ، وهذه مقدمة ثانية صادقة . ونتيجة هاتين للمقدمتين أن للأفلاك والتجسيمات ألسناً ناطقة وأنها أحياء ناطقة . فهذا البرهان الذي أتى به هذا الفيلسوف على أن للأفلاك والكواكب وأن هذه أحياء ناطقة

ومن الفلاسفة من لا يمدح هذا قط بل يفرّون بوجود شياطين ويقولون إن نفوس الجبهة الأفعران حتى فارقت أجسادها بقي في هذا العالم . وذلك أنها لا تركت أجسادها وهي في حسرة الفهوات الحسية التي تحبها (إلى العالم) لا تستطيع أن تخلس من الطباع فتدخل جسماً خيباً وتقتل في العالم وتخدع الناس وتعلمهم الرذائل وتضلهم في البراري حتى يهلكوا . كما قال محمد بن زكرياء الرازي في كتابه < في العلم > الإلهي إن نفوس الأفعران التي صارت شياطين تصلي لبس الناس في صورة < الملائكة > وتأمرهم أن اذهب وقل للناس إنه قد جاء ملك فقال لي إن الله أعطاك الرسالة وإن الملك (المبعوث إليك) ، حتى وقع الاختلاف بين الناس بسبب ذلك وحمل خلق كثير نتيجة تدبير تلك النفوس التي أصبحت شياطين . — وقد ردونا على قول ذلك المهوس الجريء في كتاب بستان النحل^(٢) فلا ينبغي في هذا الموضع بالجواب من هو .

ولي هذه النقطة مشكلة ما معنى من آراء الرازي في تناسخ الأرواح وهي خمس أيضاً

(١) راجع أيضاً كتاب مفاتيح الغيب للفخر الدين الرازي (طبعة مصر ١٣٠٨) ج ٥ ص ٤٣٥ : « وكان ثابت بن قرة يثبت النفس ويقول أنها متعلقة بأجسام سبوية نورانية لطيفة غير قابلة للكون والفساد والنفوق والتفوق ، وإن تلك الأجسام تكون سارية في البدن ، وما دام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن ، فإذا انفصلت تلك الأجسام اللطيفة عن جوهر البدن انقطع تعلق النفس عن البدن »

(٢) راجع من فوق ص ١٦٩

مسألة النبوة والأنبياء بعبارة تذكرنا بكتاب الرازي « في النبوات » (١) . راجع أيضاً ردود ابن الهيثم وابن رضوان على الرازي التي كانت موجهة ضد آرائه في العلم الإلهي أو الإلهيات وفي الرسل أو النبوات (٢)

٦

كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون الإسرائيلي ، الجزء الثالث الفصل الثاني عشر (٣) :

كثيراً ما يسبق لحيال الجمهور أن الشرور في العالم أكثر من الخيرات ، حتى إن في كثير من خطب جميع الملل وفي أشعارهم يضمنون هذا الفرض ويقولون إن العجب أن يوجد في الزمان خير ، أما شروره فكثيرة ودائمة . ٣
وليس هذا الفلظ عند الجمهور فقط إلا وعند من يزعم أنه قد علم شيئاً

وللرازي كتاب مشهور وسمه بالإلهيات ضمنه من هذياناته وجهالاته عظام ، ومن جعلها غرض ارتكبه وهو أن الشر في الوجود أكثر من الخير ٦
وأنتك إذا قايست بين راحة الإنسان لذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزمانات والآنكد والأحزان والنكبات فتجد أن وجوده — يعني الإنسان — نعمة وشر عظيم طلب به . ١

(١) راجع من محمد الفصل الثاني عشر

(٢) راجع من فوق ص ١٦٨ و ١٦٩

(٣) *Le Guide des Égarés, traité de théologie et de philosophie par Moïse ben Maimoun, dit Maïmonide*, publié par S. Munk. Paris 1836, t. III, p. 18; trad. p. 66-67.

وأخذ أن يصحح هذا الرأي باستقراء هذه البلايا ليقاوم كل ما يزعم أهل الحق من إفضال الإله وجوده اليقين وكونه تعالى الخير المحض وكل ما يصدر عنه خير محض بلا شك ١٢

وسبب هذا الغلط كله كون هذا الجاهل وأمثاله من الجمهور لا يستبري الوجود إلا كشخص إنسان لا غير ويتخيل كل جاهل أن الوجود كله من أجل شخصه ١٥ وكان ليس ثم وجود إلا هو فقط . فإن جاءه الأمر بخلاف ما يريد قطع قطعاً أن الوجود كله شر . فلو اعتبر الإنسان الوجود وتصوره وعلم زارة حفظه منه لتبين له الحق واتضح

يظهر من هذه القطعة أن الرازي بسط في كتاب العلم الإلهي فلسفته في الذات والآلام التي ملها في غير كتاب من تصانيفه . راجع أيضاً ما أورده عنه وعن الحرانين نجم الدين السكيتي في القطعة المذكورة في الفصل الثالث (ص ٢٠٦-٢٠٧) ، وكذلك ما أورده في هذا العدد فخر الدين الرازي في كتاب الأربعين في أصول الدين (طبعة حيدرآباد ١٣٥٣) ص ٢٩٤

V

كتاب طبقات الأمم لغاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي (الترقي سنة ٨٤٦٢) لشمس الأب لويس شيخو ، بيروت ١٩١٤ ، ص ٣٣ (١) :

قال صاعد : وقد صنف جماعة من المتأخرين كتباً على مذهب فيثاغورس وأشباعه واتصروا فيها للفلسفة الطبيعية القديمة . ومن صنف في ذلك أبو بكر محمد

(١) راجع أيضاً B. Blachère, *Sa'id al-Andalusit kitāb 'Tabaqāt al-Umam* (*Libre des Catégories des Nations*), traduction. Paris 1935 (= Publ. de l'Inst. des Hautes Etudes Marocaines, t. XXVIII), p. 74-75.

- ٣ بن زكرياء الرازي وكان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وعائياً له في مفارقة معلمه افلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم ، وكان يزعم أنه أفسد الفلسفة وغير كثيراً من أصولها . وما أظن الرازي أحقته على أرسطاطاليس وحدها إلى تنقصه إلا ما أباه أرسطاطاليس ودان به الرازي مما ضمنه كتابه في العلم الإلهي ٦ وكتاباه في الطب الروحاني وغير ذلك من كتبه الدالة على استحقاقه للمذهب التنوي في الإشراف والآراء البراهمة في إبطال النبوة ولاعتقاد عوالم الصائفة > في < التناسخ . ولو أن الرازي وقفه الله للرشد وحجب إليه نصر الحق لوصف أرسطاطاليس بأنه محض آراء الفلسفة ونحل مذاهب الحكماء فني خبثها وأسقط غثها واتقى لبابها واصطفى خيارها فاعتقد منها ما توجبه العقول السليمة وتراء البصائر النافذة وتدين به النفوس الطيبة ، وأصبح إمام الحكماء وجامع فضائل العلماء ١٢

(٣) في النسخة للمخطوطة : غائباً ، ولعل الصواب : غائباً — (٦) ما أباه ، صحناً ، ولى الطبية : ما أتاه — ودان به الرازي مما ضمنه كتابه ، كنا في النسخة المخطوطة ، ولى الطبية : وأراد الرازي غناصته أي كتاب — (١٠) ونحل ، صحناً ، في الطبية : ونحل — واسقطه منها غ

قد ذكرنا (١) أن ابن النطفي القيس هذا العمل من كتاب طبقات الأمم وأن ابن العبري والعلامة الحلبي أخذه عنه . أما نسبة الرازي إلى مذهب فيثاغورس فنجدناها أيضاً في كتاب التنبية والإشراف للسمودي حيث يقول (٢) : « ولا أعلم في هذا الوقت أحداً يرجع إليه في ذلك (٣) إلا رجلاً من النصارى بمدينة السلام يعرف بأبي زكرياء بن عدي (٤) وكان ميذاً أمره ورأيه وطريقته في درس (٥) بطريقة محمد بن زكرياء الرازي وهو رأى الفوتاغوريين

(١) ص ١٤١

(٢) طبعة ليدن ص ١٢٢

(٣) أي في علم الفلسفة

(٤) هو أبو زكرياء يحيى بن عدي النطفي البغدادي تلميذ الفارابي . أما تلمذته الرازي فلم

تذكر في مصدر آخر

(٥) السكتان ساهطان من نسخة مخطوطة

في الفلسفة الأولى على ما قدّمنا » (١)

أما قد ساعد لفلسفة الرازيّ " فقد قال مثله في موضع آخر من كتابه (٢) : « ... وألف نيماً على مائة تأليف أكثرها في صناعة الطب وسائرهما في ضروب من المعارف الطبيعية والإلهية إلا أنه لم يوغل في العلم الإلهي ولا علم غرضه الأقصى فاضطرب لتلك رأيه وتقلد آراء سنيّة وانتحل مذاهب خبيثة (٣) ودم (٤) أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسبلهم » . وقد نقل هنا الفصل ابن الفطى وابن أبي أصيبعة (٥) وغيرهما . راجع أيضاً ما قاله موسى بن ميمون (٦) وابن سينا (٧) في فلسفة الرازيّ

أما قول ساعد بأنّ الرازيّ انحرف عن أرسطاطاليس واتصل بالفلاطون فستجد مثله في المناظرة التي جرت بينه وبين أبي حاتم الرازيّ (٨) . ولعل الرازيّ عاجل مثل هذا الموضوع في تأليف له سماه ابن أبي أصيبعة (٩) « في شرح مذاهب أرسطوطاليس في العلم الإلهي »
أما ما قاله ساعد في استحسان الرازيّ لمذاهب التنوية فراجع النقطه التالية ، وكذلك قد عرفنا من القطع ٤ ، ٥ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٣ أنّ الرازيّ قال في كتاب العلم الإلهي بالتناسخ وشرح مذاهب المصاحبة الحزائين . وأما ما قلناه به ساعد من الميل إلى آراء البراهمة في إبطال النبوات فهذا مذهب سبه إلى البراهمة ابن الراوندى الملحد في كتاب الزمردة وأخذ عنه كثير من المتأخرين (١٠)

-
- (١) راجع أيضاً ما قاله السجدي في ص ١٦٢ من كتابه (راجع من تحت النقطه ١١)
(٢) ص ٥٢
(٣) في الطبعة « سنيّة » ، وقد قرأ ابن أبي أصيبعة وابن الفطى « خبيثة » وقرأ ابن العبري (راجع من فوق ص ١٤٠ تعليق ٤) « مذاهباً خبيثاً » .
(٤) كذا ابن الفطى وابن أبي أصيبعة وابن العبري ، وفي الطبعة : ودنا أقواماً
(٥) ابن الفطى ص ٢٧١ ، ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٠
(٦) راجع من فوق ص ١٦٩
(٧) أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبي الرمان البيروني (جامع البدائع ، مصر ١٣٣٠ ، ص ١٢٧)
(٨) راجع من تحت الفصل السادس عشر
(٩) ج ١ ص ٣١٧ س ١٠
(١٠) راجع ما قلناه في *Rivista degli Studi Orientali* ج ١٤ (١٩٣٤) ص ٣٤١ وما يليها

٨

كتاب الفصل لابن حزم ، ج ١ ص ٣٥ (١) ، بعد ردّه على من قال بالقدماء الحجة (٢) عند كلامه « على من قال إنّ فاعل العالم ومديره أكثر من واحد » :

قال أبو محمد رضى الله عنه : افترق القائلون بأن فاعل العالم أكثر من واحد فرقاً ثم ترجع هذه الفرق إلى فرقتين . فاحدى الفرقين تذهب إلى أن العالم غير مدبره وم القائلون بتدبير السكواكب السبعة وأزليتها (٣) وم المجوس . فان المتكلمين ذكروا عنهم أنهم يقولون إن الباري لما طالت وحدته استوحش ، فلما استوحش فكر ففكرة سوء فتجسست فاستجالت ظلمة فحدث منها أهرمن وهو إبليس ، فرام الباري إيماده عن نفسه فلم يستطع فتحرز منه بمخلق الخيرات وشرع أهرمن في خلق الشر . ولم في ذلك تخليط كثير

قال أبو محمد رضى الله عنه : وهذا أمر لا يعرفه المجوس بل قولهم الظاهر هو أنّ الباري تعالى وهو أورمز (٤) ، وإبليس وهو أهرمن ، وكام (٥) وهو الزمان ، وجام (٦) وهو المكان وهو الخلاء أيضاً ، وهوم (٧) وهو الجوهر وهو أيضاً الميولى وهو أيضاً الطينة والخيرة خمسة لم تزل ، وأنّ أهرمن هو فاعل الشرور وأنّ أورمز (٤) فاعل الخيرات ، وأنّ هوم (٧) هو المفعول فيه كل ذلك .

(١) = ص ٥٢ من النسخة المخطوطة المذكورة من فوق ص ١٧٠

(٢) راجع من تحت في الفصل التاسع

(٣) هل سقط هاهنا شيء ؟

(٤) في الطبعة : اورمن

(٥) ليل الصواب « كام » ، راجع ص ١٨٤ س ١١

(٦) راجع ص ١٨٤ تعليق ٦

(٧) في الطبعة : « نوم » ، وفي النسخة المخطوطة « نوم » ، راجع ص ١٨٤ تعليق ٧

وقد أفردنا في نقض هذه المقالة كتاباً جمعناه في نقض كلام محمد بن زكرياء الرازي الطيبي في كتابه الموسوم بالعلم الإلهي

لا قصد هاهنا إلى صرح عقائد الجوس المشار إليها في هذا النمل (١) . والظاهر أن ابن حزم يفرق بين رأى التكلين الذين ينسبون إلى الجوس القول بإلهين وبين رأى آخر ينسب إليهم الاعتقاد بخسة قدماء . ونحن نميل إلى أن ابن حزم اقتبس الرأى الثاني من كتاب العلم الإلهي للرازي وأن الرازي قد حاول فيه تشييد مذهبه الخاص في الفلسفة الإلهية بما اعتبره عقائد للجوس . ونجد هنا الفصل بينه في كتاب التنية والإشراف للسعودي (٢) حيث يقول مؤلفه :

وقد أتينا على شرح جميع ذلك وما ذكره (٣) من المعجزات والدلائل والعلامات وما يذهبون إليه في الحجة القدماء عندهم (٤) أورمزد وهو الله عز وجل ، وأهرمن وهو الشيطان الشرير ، وكاه (٥) وهو الزمان ، وجام (٦) وهو المسكان ، وهوم (٧) وهو الطبيعة (٨) والخيرة (٩) ، وحجاجهم لذلك وعلة تعظيمهم للتيرين وغيرهما من الأنوار

(١) راجع H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, Journal Asiatique, 1931, Juillet-Septembre, p. 118 ss.

(٢) طبعة لندن ص ٩٣

(٣) في الطبيعة : ذكروا له

(٤) لعل الصواب : إله من الحجة القدماء <وم> عندهم

(٥) وفي نسخة : كاه

(٦) كذا في جميع النسخ ، وصححه الناشر : جاي

(٧) في النسخ : يوم ، والظاهر أن كتابة «يوم» هي ما وجده ابن حزم والسعودي في

الأسل المفترق

(٨) في الطبيعة : الطبيعة

(٩) في نسخة : والخير

والفرق بين النار والنور فيا مميناء من كتبنا (١) . ومتكلمو الإسلام
من أصحاب الكتب في المقالات ومن قصد إلى الرد على هؤلاء القوم ممن سلف
وخلف يحكون عنهم أنهم يزعمون أن الله تفكر فحدث من فكره شر وأنه
الشیطان الخ

ولما كان للسعودي عرف كتاب العلم الإلهي للرازي كما يظهر مما تنوله في القطعة ١١ فلا يبعد
أن يكون له اقتبس هذا الفصل من نفس هذا المرجع

٩

رسالة أبي ربحان البيروني في فهرست كتب محمد بن زكرياء الرازي (٢) ص ٣ س ١٢ :

وذلك أني طالعت كتابه في العلم الإلهي وهو يباذ في بالدلالة على كتب
ماني وخاصة كتابه الموسوم بسفر الأسرار (٣)

سنذكر تمة هذه القطعة في الفصل الثاني عشر عند بحثنا في كتاب الرازي في النبوات .

(١) لعل السعودى يشير إلى كتابه الموسوم بالمقالات في أصول الديانات ، راجع مقدمة

الناصر ص ٦

(٢) طبعة باريس ١٩٣٦

(٣) راجع فهرست ابن التديم ص ٣٣٦ ، وكتاب تحقيق ما للهند للبيروني ص ٢٧

أما معرفة الرازي بالكتب المانوية فيشهد لها أيضاً العنوان الوارد عند أصحاب التراجم
« كتاب فيما جرى بينه وبين سيسن (١) للثاني » (٢) أو « الرد على سيسن الثنوي » (٣)

١٠

كتاب فاية الحكيم وأحقّ التيجين بالتقديم المنسوب إلى أبي الفاسم ملة بن أحمد الجرجاني
(نصره H. Bitter هامبورج ١٩٣٣) ص ٢٠٦ عند ذكر الأدعية والقراين الموجبة
إلى الكواكب السبعة على مذهب الصابئة المراتين (٤) :

أما كلام المشتري ومناجاته الذي يحتاج معه إلى بخور ويستعمل للسلامة
في البحار من عظيم سلطانها، وقد ذكره جماعة من أهل هذا الشأن وذكره
٣ الرازي في كتاب العلم الإلهي على رواية له، فهو أن تستقبله بوجهك وهو في
وسط السه و تقول السلام عليك أيها الكوكب الشريف الجليل العظيم الرؤوف
المتكفل بأمور العالمين والمطرق لأرواح الطاهرين والمغيث في لجج البحار
٦ للفرقاء المستئين لتفيع علينا من نورك وروحك وروحانيتك ما تحسن به

(١) وسيسن هذا هو Σισσίνιος تلميذ ماني، راجع أيضاً فهرست ابن النديم ص ٣٣٦
ص ٢٥

(٢) راجع ابن النديم ص ٢٩٩ ص ٢٥ وابن الفطحي ص ٢٧٣ ص ١٥، وأضاف ابن
أبي أصينة (ج ١ ص ٣١٥ ص ٢٩) : « يريه خطأ موضوعاته وفساد ناموسه في سبع
مباحت »، راجع أيضاً S. Pines, *Beitraege*, p. 69

(٣) كفا عند البيروني، رقم ١٤٠

(٤) قد نصر هذا الفصل B. Dozy و M. J. de Goeje في
Actes du VIe Congrès des Orientalistes, Leyde, part. 2, sect. 1 p. 12.

أحوالنا ويحسن خروجنا ونفعل درن الطبيعة عنا آمين . وعلامة الإجابة
ظهور شجرة موقلة أمام المتأجى له وهى روحانية المشتري

أخبرنا المحوى^(١) أنه رأى للرازي كتاباً فى مذاهب الصابئة الحرائين وكذلك نرى فى
التفصيل التالى أن القول يقدم الحجة المنسوب أحياناً إلى الحرائين (الحرائين) يوافق نظريات
الرازي كل الواقعة . أما عبارة الرازي بالحاوى والطلسات فبدل عليه عنوان كتابه « فى
وجوب الأدعية »^(٢) ومقالته فى صنعة الطلسات التى ذكرها الجبريطى فى كتابه^(٣)

١١

كتاب التنبيه والإعراف لأبى الحسن على بن الحسين المحوى (طبعة ليدن ١٨٩٣
ص ١٦٢) بعد ذكر عقائد الصابئة الحرائين^(٤) والمناظرة بين لفرغوريوس السورى وأتابو
الساكن المصرى^(٥) :

وقد صُنفت على مذاهب الفوثاغوريين والانتصار لهم كتب كثيرة ،
وآخر من صُنّف فى ذلك أبوبكر محمد بن ذكرىاه الرازى صاحب كتاب

(١) راجع القطعة التالية

(٢) كذا ابن التميمى ص ٣٠١ س ١٢ ، وسماء ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٣٢٠
ص ٦) : « كتاب فى وجوب السماء والحاوى » وسماء البيرونى (رقم ١٣٩) : « فى وجوب
السماء من طريق الخزم »

(٣) ص ١٤٤

(٤) راجع أيضاً القطعة التالية

(٥) كانت هذه المناظرة معروفة للرازي كما يظهر من فهرست كتبه (راجع رسالة
البيرونى رقم ١٢٨)

المنصوري في الطب^(١) وغيره كتاباً^(٢) في ثلاث مقالات وذلك بعد سنة ثلاثمائة وعشر

نظن أن الكتاب المشار إليه ليس غير كتاب العلم الإلهي الذي قال صاعد الأندلسي فيه^(٣) أنه على مذهب فونافورس ، ولد رأينا فيما مضى^(٤) أن كتاب العلم الإلهي كان مقسماً إلى مقالات . أما قول المسودي أنه ألف بعد سنة ثلاثمائة وعشر^(٥) فلا نجد مثل هذا التاريخ في سائر مصادرنا غير أنه يوافق رأى من رأى^(٦) أن كتاب العلم الإلهي ألّفه الرازي في أواخر عمره

١٢

كتاب مروج الذهب للمسودي (لعمره C. Barbier de Meynard باريس ١٨٦٥) ج ٤ ص ٦٧ - ٦٨ :

ثم رجع بنا الإخبار عن مذاهب الصابئة من الحرّاثيين وذكر من أخبر عن مذاهبهم وكشف عن أحوالهم . فمن ذلك كتاب رأيت لأبي بكر محمد بن زكرياء الرازي الفيلسوف صاحب كتاب المنصوري في الطب وغيره ذكر فيه مذاهب

-
- (١) راجع من فوق ص ٢
 (٢) في نسخة : « كتاب » ولله سقط قبله كلمة أو كلمتان مثل « >وله في ذلك< »
 كتاب الخ . أو « > وقد ألف في ذلك < كتاباً الخ »
 (٣) راجع من فوق ص ١٨٠ وما يليها
 (٤) ص ١٦٦
 (٥) من الجائز أيضاً أن يكون المسودي لم يقصد بهذا التاريخ إلى تأليف كتاب الرازي بل إلى أن المسودي طالع ذلك الكتاب في ذلك التاريخ الذين ، أي أنه سقط قبل « كتاباً » عبارة مثل « ورأيت له في ذلك < أو ما يشبهها . راجع مثلاً كتاب التنبيه والإشراف ص ١٠٦ س ٥ : « قال المسودي ورأيت مدينة اسطر من أرض فارس في سنة ٣٠١ عند بني أهل اليونان المصرفة من الفرس كتاباً عظيماً الخ » . راجع أيضاً القطعة التالية
 (٦) راجع من فوق ص ١١٤

الصابئة — الحرّاثين منهم دون من خالفهم من الصابئة وهم الكيماريون^(١) — وذكر أشياء يطول ذكرها ويقع عند كثير من الناس وصفها فأعرضنا^(٢) عن حكايتها إذ كان في ذلك الخروج عن حدّ الغرض في كتابنا إلى وصف الآراء والديانات^٦

يظهر من هذه القطعة أن كتاباً للرازي — والراجع أنه كتاب العلم الإلهي — كان مصدراً لمعرفته عقائد المرائيين

١٣

مرح للمواقف للسيد العريف على بن محمد الجرجاني (التوفى سنة ٨١٦ هـ) ، طبعة استانبول ١٣١١ ، ج ١ ص ٤٣٨ :

وأثبت الحرثانيون من الجبوس — وم فرقة منهم منسوبة إلى رجل يقال له حوثان — قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيان — والأولى كافي المحصل^(٣) اثنان حيان فاعلان — وهما الباري والنفس ، أما الباري فهو قديم وحى وفاعل لهذا ٣ العالم ، وأما النفس فالمراد بها ما يكون مبدأ للحياة وهي الأرواح البشرية والسيماوية فهي حية بذاتها وقديمة أيضا إذ لو كانت حادثنة لكانت مادية فاعلة في الأجسام التي تملقت بها تعلق التدبير والتصرف . وثلاثة لا عالم ولا حية ولا فاعلة بل ٦ واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان وهي الميولى والقضاء والهر . فالهيولى قديمة ولا احتاجت إلى هيولى أخرى ، وهي منفصلة لقبول الصور فلا تكون

(١) راجع تعليق الناشر لكتاب التنبيه والإشراف ص ١٦٢ ، وراجع أيضاً

D. Chwolson, *Die Saabier und der Saabismus*, S. Pétersbourg 1886, II p. 373.

(٢) في الطبعة : أعرضنا

(٣) كتاب المحصل لفقر الدين الرازي ص ٥٦ ، راجع الفصل الثال

- ٩ قاعة وإلا لكانت مع بساطتها قابلة وقاعة مما، وليست بحجة وهو ظاهر . والمواد
بالفضاء هو الحلاء ولو لم يكن قدما لارتفع الامتياز عن الجهات فلا تتميز جهة
اليمن عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك أمر غير موقول . والدهر هو
١٣ الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لأنه تقدم زمني فيجتمع وجوده مع
عدمه . وهذا أن أعي الحلاء والزمان لا قاعلان ولا منفعلان
قال الإمام الرازي كان هذا المذهب مستورا فباين المذاهب قال إليه ابن
١٥ زكرياء الطيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتابا مسمى بالقول في القدماء الخمسة
وستقف على مأخذهم في أثناء ما يرد عليك في الكتاب وقد أشرنا نحن إلى
ذلك إشارة خفية

نرجح أن كتاب « القول في القدماء الخمسة » المذكور في هذه القطعة ليس غير كتاب العلم
الإلهي للرازي ، راجع أيضا ما قلنا ص ١٦٦ . وقال نصير الدين الطوسي في كتاب تلخيص
المحصل (المطبوع على هامش كتاب المحصل لغير الدين الرازي ، مصر ١٣٢٣ ، ص ٥٧)
عند ذكر قول الحرانينين :

أقول هذه حكاية مذهبهم وما يصلح لأن تكون دلائلهم عليه ، ومال ابن
زكرياء الطيب الرازي إلى ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوما بالقول في القدماء
الخمس ، وسيأتي القول في كل واحد منها

القول في القدماء الخمسة

اشتهر الرازي بقوله في قدم الخمسة وأودعه عدة كتبه (١) حتى إن بعض المتأخرين نسب إليه كتاباً موسوماً بالقول « في القدماء الخمسة » (٢) . وقد جئنا في هذا الفصل القطع المتصلة بهذا المذهب الغريب مشيرين إلى تفصيل احتجاجات الرازي في الفصول التالية

وقد نسب بعض السلف القول في قدم الباري والنفس والحيوى والمكان والزمان الى الصائبة الحرائين أو الحرثانيين (٣) وظنوا أن الرازي اقتبس مذهبه منهم (٤) . فان قابلت مانورده في القطعة الثالثة من قول المرزوقى في مذهب الرازي بما يرد في القطعة الرابعة والخامسة من قول غر الدين الرازي والطوسى والشهرستانى والكاتبى في مذهب الحرثانيين (٥) حكمت أنه ليس هناك

(١) خصوصاً كتابه في العلم الإلهى ، راجع من فوق ص ١٦٦ ، وأيضاً كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ص ٧٣ (راجع الفصل التالى) و ص ٢٧٧ ، وكتاب أعلام النبوة لأبى حاتم الرازى (راجع من تحت الفصل الحادى عشر) . انظر أيضاً S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomlehre*, p. 89.

(٢) راجع من فوق ص ١٩٠

(٣) L. Massignon, وأيضاً ، راجع النظم الرابعة والخامسة من هذا الفصل ، وأيضاً ،
La Passion d'Al-Hallaj (Paris 1922), p. 680.

(٤) راجع أيضاً من فوق ص ١٩٠

(٥) قابل خصوصاً ص ١٩٧ و ٦ وما يليه بما انتخبناه من فخر الدين والطوسى في النظمه الخامسة وما قاله الجرجاني في شرح للواقف (راجع من فوق ص ١٨٩) ،
 وكذلك ص ١٩٧ و ١٠ وما يليه بما قاله فخر الدين والكاتبى في النظمه الرابعة (خصوصاً ص ٢٠٣ و ٣ [٩])

فرق بين المذهبين أصلاً حتى إن الألفاظ في القول المنسوب إلى الرازي وفي القول المنسوب إلى الحرانين تتفق اتفاقاً تاماً

ولسنا نقصد بتلك المقابلة للدلالة على تأثير الرازي بمذهب الحرانين بل بالعكس نميل إلى أن الرازي هو الذي اخترع لمذهبه ممثلين قداماء سماه صابئة أو حرانين (حرانين) على عادة زمانه . فقد كان كثير من علماء آخر القرن الثالث وأول القرن الرابع^(١) يسلكون مثل هذا المسلك حتى إن الأستاذ Maassignon^(٢) اعتبر ما يرويه القماماء عن الصابئة الحرانين « قصة أدبية » (roman littéraire)^(٣)

وكيف ما كان فهلك الأسباب التي تدعونا إلى افتراضنا بأن الرازي هو الذي زين فلسفته الخاصة بنسبتها إلى قوم من قماماء الحرانين :

- (١) لا يوجد ذكر القول في القماماء الحقة منسوباً إلى الحرانين قبل الرازي^(٤) كما أنه لا يوجد إلا عند مؤلفين لم يعرفوا بكتب الرازي وآرائه الفلسفية (٢) رأينا في الفصل السابق أن الرازي بسط في كتاب العلم الإلهي آراء الصابئة الحرانين^(٥) كما أنه بسط فيه مذهب في القماماء الحقة^(٦)

(١) نظن أن من أهمهم أبا سهل البلخي وأبا طيب السرخسي ، انظر أيضاً أبا بكر بن وحيية الشهور الذي اخترع تلك الحرافة المجيبة بأن الصابئة من الكلدانين أو السكديين القماماء أسسوا العلوم والمعارف كلها وأنهم أولي بها من اليونانيين وسائر الأمم . راجع أيضاً الرسالة « فيما جرى بين سقراط والحرانين » التي نسبها ابن النديم (ص ٢٦٠ س ٦) إلى الكندي (٢) راجع خصوصاً *Oriental Studies presented to E. G. Browne* (Cambridge 1922), p. 333.

(٣) قد دللنا في غير هذا الموضع (راجع أيضاً من فوق ص ١٨٢) على أن القول بموازنة النقل والقرينة وإبطال النبوات للنسب عند التأخرين إلى البراهمة ليس غير « قصة أدبية » اخترعها ابن الرواندي للممد

(٤) راجع أيضاً *D. Chwolson, Die Saabier und der Saabismus*, 8. Pétersbourg, 1956.

(٥) راجع من فوق ص ١٨٧

(٦) راجع ص ١٦٦

(٣) يظهر أن الرازي عند قوله في القدماء الحجة ادعى أن هذا مذهب الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا قبل أرسطاطاليس . قال البيروني^(١) : « قد حكى محمد بن زكرياء الرازي عن أوائل اليونانيين قديمة خمسة أشياء ... » ، وقال المرزوقي^(٢) : « فهذا ما حكى عن الأوائل وابن زكرياء المتطلب يحوم في هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبين بيانهم ولا بلغ غايتهم فلذلك جعل تاباً لهم » ، وقال في موضع آخر^(٣) : « وذكر بعضهم^(٤) حاكياً عن قوم من الأوائل ... » ، وقال السكاكي^(٥) : « وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول » . أما غير الدين الرازي^(٦) فقد نسب القول بالقدماء الحجة إلى « قدماء الفلاسفة » ، وقال الجرجاني^(٧) « قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستوراً فيما بين المذاهب فقال إليه ابن زكرياء الطيب الرازي وأظهره وعمل فيه كتاباً مسمى بالقول في القدماء الحجة » . وهذا كله يوافق قول صاعد الأندلسي^(٨) بأن الرازي في كتابه العلم الإلهي « كان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وعائياً له في مفارقه معلمه افلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة » وبأنه كان « على مذهب فوثاغورس وأشياعه » واتصّر « للفلسفة الطبيعية القديمة »^(٩).

(١) راجع من تحت ص ١٩٥

(٢) راجع من ١٩٩ ص ١٦

(٣) راجع من ١٩٨ ص ٥

(٤) أي مني للملاحمة ، وهو الرازي

(٥) راجع من تحت ص ٢٠٣ ص ٥

(٦) في الفصل السادس من المقالة الأولى من الكتاب الخامس من إلميات كتب المطالب العالي
(نسخة دار الكتب المصرية ، توحيد ٤٥ م ، ورقة ٢١٩ ط . راجع من تحت في
الفصل التاسع

(٧) راجع من فوق ص ١٩٠

(٨) راجع من فوق ص ١٨١

(٩) راجع أيضاً عنوان الكتاب « في الفلسفة القديمة » الذي نسب البيروني (رقم ١١٨)

فإن وجدنا ابن تيمية^(١) يذهب إلى أن ديمقراطيس كان يقول بالقدياء الخمسة وأن الرازي أخذ ذلك القول منه^(٢) فالأرجح أن يكون الرازي قد صرح بمثل هذا في كتاب العلم الإلهي مستشهداً بفلسفة ديمقراطيس لمذهبه هو^(٣) ، كما نراه يستشهد في مناظراته مع أبي حاتم الرازي^(٤) بفلسفة افلاطون^(٥) هذا ونحن نرجح أن الردود على الرازي التي تقرأها فيما يلي إنما تقصد في أول الأمر إلى كلامه في كتاب العلم الإلهي

(١) راجع من تحت ص ١٩٦

(٢) راجع أيضاً قول الشهرستاني (في القسمة الخامسة) بأنّ غاذيمون (Agathodémon) هو الذي أسس للمذهب بديم الحجة

(٣) أمتف إلى هذا تقارب قول الرازي في الجزء الذي لا يتجزأ (راجع الفصل التالي) من قول ديمقراطيس فيه

(٤) راجع من تحت الفصل الحادي عشر

(٥) راجع أيضاً S. Pines, *Beiträge* ص ٦٩ و ٨١ وما يليها

كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة لأبي ريعان محمد بن أحمد البيروني
(المتوفى سنة ٤٤٠ هـ) ص ١٦٣ س ٩ (٥)

نُبِّ في ذكر المدة والزمان بالإطلاق وخلق العالم وفنائه

قد حكى محمد بن زكرياء الرازي عن أوائل اليونانيين قدمة خمسة أشياء
منها الباري سبحانه ثم النفس الكلية ثم الهيولى الأولى ثم للمكان ثم الزمان
المطلقان . وبني هو على ذلك مذهبه الذى تأصل عنه وفرق بين الزمان وبين
المدة بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر بسبب ما يلحق المددية من التناهي ،
كما جعل الفلاسفة الزمان مدةً لِمَا له أول وآخر والدهر مدةً لِمَا لا أول
له ولا آخر . وذكر أَنَّ الخمسة في هذا الوجود الموجود اضطراريةً ، فالمحسوس
فيه هو الهيولى المتصورة بالتركيب ، وهى متمكنة فلا بد من مكان . واختلاف
الأحوال عليه من لوازم الزمان فإن بعضها متقدم وبعضها متأخر وبالزمان
يُعرف القدم والحديث والأقدم والأحدث ومعاً فلا بد منه . وفي الموجود
أحياء فلا بد من النفس ، وفهم عقلاء والصنعة على غاية الإتيان فلا بد من
البارئ الحكيم العالم المتين المصلح بقاية ما أمكن الفاضل قوة العقل للتخليص

(٤) ما يلحق المدد به من ، كذا الطبعة — (٧) للتصورة ، ولعل الصواب الصور ،

راجع ص ٢٢٦ س ٨

(*) راجع أيضا E. Sachau, *Alberant's India* (London 1910), I 319

٢

كتاب منهاج السنة النبوية لفتى الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (طبعة مصر ١٣٢١)
ج ١ ص ٩٧ : (١)

ولهذا لما ذكر ابن سينا في إشاراتِه أقوال القائلين بالقدم والحدث لم يذكر
إلا قول من أثبت قدماء مع الله تعالى غير معلولة كالقول الذي يحكى عن ذي القرنطين
بالقدماء الحسة واختاره ابن زكرياء المتطبب وقول المجوس القائلين بأصلين

٣

كتاب الأزمئة والأمكنة لأبي علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقی الاصفهاني (٢) (طبعة
جند آباد ١٣٣٢) ج ١ ص ١٤٣ - ١٥٢

واعلم أن الذين زعموا أن الزمان شيء غير الليل والنهار وغير دوران الفلك
وليس يحسم ولا عرس ثم قالوا لا يجوز أن يخلق الله شيئاً إلا في وقت ولا يفي
٢ الوقت فتقع أفعال لا في أوقات — لأنه لو فقي الوقت لم يصح تقدم بعضها على بعض
ولا تأخر بعضها عن بعض ولم يتبين ذلك فيها وهذا محال — ، قولهم داخل
١٤٤ في | أقوال الذين يقولون إن الزمان والمكان المطلقين — ويرب عنهما عند
٦ التحقيق بالدهر والخلاء — جوهران قائمان بأنفسهما . والكلام عليهم يحىء بعد
تنويع فرقهم وبيان طرقهم

(١) راجع أيضاً B. Pines في مجلة *Revue des Etudes Juives* سنة ١٩٣٨ ص ٥

(٢) للترقي سنة ٤٢١ هـ ، راجع معجم الأدباء لياقوت ج ٢ ص ١٠٣ ، وبني الوعاة

لسيوطي ص ١٥٩

فنفقون وبالله الحول والقوة : من زعم أن الأزلئ أ كثر من واحد أربع فرق : الأولى الذين يقولون ما اثنان الفاعل والمادة فقط ويسمى بالمادة الهيولى ، الثانية الذين يدعون أن الأزلئ ثلاثة الفاعل والمادة والحلاء ، الثالثة الذين يدعون أنه ٣ الفاعل والمادة والحلاء والمدة ، الرابعة الفرقة التي زعيمهم محمد بن زكرياء المتطبيب لأنه زاد عليهم النفس الناطقة فبلغ عدد الأزلئ خمسة جهنياه

- ٦ وشرح مذهبهم أنه لم يزل خمسة أشياء اثنان منها حيّان فاعلان وهما البارئ والنفس ، وواحد منفعل غير حيّ وهو الهيولى الذي منه كوّنت جميع الاجسام الموجودة ، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الحلاء والمدة ، إلى خرافات لا تطبق اليد بيانها بالخط ولا اللسان تحصيلها باللفظ ولا القلب تمثيلها بالوهم . فمّا زعمه أن البارئ تامّ الحكمة لا يلحقه سهو ولا غفلة وتفيض منه الحياة كفيض النور عن قرصة الشمس وهو العقل التام المحض ، والنفس تفيض منها الحياة كفيض النور وهي مترجحة بين الجهل ١٢ والعقل كالرجل < الذي > يسهو تارة ويصحو أخرى . وذلك لأنّها إذا نظرت نحو البارئ الذي هو عقل محض عقلت وأقيقت ، وإذا نظرت نحو الهيولى التي هي جهل محض غفلت وسهت ١٥

وأقول متعجباً : لولا الكزى لم يحلم ، وهذا كما قال غيرى < > .
أليس من العجائب هذيانه في القديما الحقة وما يتقده من وجود العالم لحدوث العلة | وما يدعيه من وجود الجوهرين الأزلئيين أعنى الحلاء والمدة لا فعل لهما ولا انفعال ؟ ١٤٥
قلولا خذلان الله إياه وإلا فما ذا يعمل بجوهر لا فاعل ولا منفعل ؟ ولم يضع

(٦) لعل الصواب : وصرح بمنعجه (راجع س ١٠) — (٨-٩) الحلاء والمادة ط —

(١٢) منه الحياة ط ، راجع س ٢٠٤ س ٥ من المتن — (١٤) غفلت واهت ط —

(١٦) يظهر أنه سقط بعد « غيرى » عدة كلمات — (١٧) لحدوث العلية ط

الأرواح المقدسة فبالأرواح الفاسدة، ولم تحدث العلة من غير نقص ولا آفة، ولم يذكر شيئاً ليس فيه جدوى ولا ثمرة ؟ وهذا الفصل إذا أعطى مستحقه من التأمل ظهر منه ما يسقط به سخيف كلامهم وإن لم يكن مورد الحجاج عليهم

- ١٤٨ وذكر بعضهم (اى بعض الملاحدة) حاكياً عن قوم من الأوائل أن
٦ الدهر والخلاء قائمان في فطر العقول بلا استدلال . وذلك أنه ليس من عاقل إلا وهو يحد ويتصور في عقله وجود شيء للأجسام بمنزلة الوعاء والقرباب ووجود شيء يعلم التقدم والتأخر وأن وقتاً ليس هو وقتاً الذي مضى ولا الذي يكون من بعد بل هو شيء بينهما وأن هذا الشيء هو ذو بُعد وامتداد .
٩ وقال : قد توهم قوم أن الخلاء هو المكان وأن الدهر هو الزمان ، وليس الأمر كذلك بإطلاق ، بل الخلاء هو البعد الذي خلا منه الجسم ويمكن أن يكون فيه الجسم ، وأما المكان فالسطح المشترك بين الحاوى والمحوى . وأما الزمان
١٢ فهو ما قدرته الحركة من الزمان الذي هو المدة غير المقدرة . فصرفوا معنى الزمان والمكان المضافين إلى المطلقين وظنوا أنهما هما والبون بينهما بعيد جداً . لأن المكان المضاف هو مكان هذا المتمكن وإن لم يكن متمكن لم يكن
١٥ مكان ، والزمان المقدر بالحركة يبطل أيضاً بطلان المتحرك ويوجد بوجوده إذ هو مقدر بحركته . فأما المكان بالإطلاق فهو المكان الذي | يكون
١٤٩ فيه الجسم وإن لم يكن < فيه > ، والزمان المطلق هو المدة قدرت أو لم تُقدر .
١٨ وليس الحركة فاعلة المدة بل مقدرتها ، ولا المتمكن فاعل المكان بل الحال فيه . قال : فقد بان أنهما ليسا عرضيين بل جوهرين لأن الخلاء ليس قائماً بالجسم
٢١ لأنه لو كان قائماً به لبطل بطلانه كما يبطل التربع بطلان المربع

- فإن قال قائل إنَّ المكان يبطل ببطان المتمكن ، قيل له أما المضاف فإنه كذلك لأنه إنما كان مكان هذا المتمكن ، فأما المطلق فلا . ألا ترى أننا لو توهمنا
- ٢ الفلك معدوماً لم يمكننا أن نتوهم المكان الذي هو فيه معدوماً بعده ، وكذلك لو أنَّ مقدراً قدر مدة سبت كان ولم يقدر مدة يوم أحد لم يكن في ترك التقدير بطلان مدة ذلك اليوم الذي لم يقدر بل التقدير نفسه ، فكذلك ليس
- ٦ في بطلان الفلك أو في سكوته ما يبطل الزمان الحقيقي الذي هو المدة والدر . فقد ينبغي أنهما جوهران لا عرضان إذ كانا ليسا بحاجة إلى مكان ولا إلى حامل ، فليسا إذن بجسم ولا عرض فبقى أن يكونا جوهرين
- ١ وزاد على هذا الوجه الذي حكيناه بعضهم فقال : طبيعة الزمان من تأكد الوجود في ذاتها وقوة الثبات في جوهرها بحيث لا يجوز عدها رأساً ولم تكن قط معدومة أصلاً فلا بد لها ولا انتهاء بل هي قارة أزلية . ألا ترى أن المتوهم
- ١١ لعدم الزمان لم يحصل له وهم إلا إذا أثبت مدة لا زمان فيها ؟ والمدة هي الزمان نفسه ، فكيف يتوهم عدم ما تأكد لزوم جوهره وينفي العقل الصحيح تصور عدمه وتلاشيهِ ؟ أو كيف يسوغ إلحاق عدمه بالممكنات ووجوبه
- ١٥ من الواجبات الأزليات ؟
- فهذا ما حكي عن الأوائل ، وإن زكرياء المتطرب يحوم في هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبين بيانهم ولا بلغ غايتهم ، فلذلك جعل
- ١٨ تابعاً لهم
- ٥٠ وإذ قد أتينا على ما لهم بأنهم استقصاء فانا | نشغل بالكلام عليهم وإن كان فيما قدمناه قد صورنا خطأهم تصويراً ينفي عن مقايستهم وحاجتهم

(٤) يوم احد (راجع من فوق ص ١٢٨ س ٢٠) : يوم آخر ط — (٩) من تأكيد ط
(راجع ص ١٢) — (١٢) لم يخلص له ط — إذا ثبت ط — لا زمان منها ط —
(١٣) فكيف يوم ط — وينفي العقل ط — (١٩) بأنهم استقصاء ط

ذكر بعض المنطقيين أن الزمان في الحقيقة ممدوم الفئات واحتج بأن الوجود
 للشيء إما أن يسكون بامامة أجزائه كالحط والسطح أو يحجزه من أجزائه كالعدد
 ٢ والقول . وليس يخفى علينا أن الزمان ليس يوجد بامامة أجزائه إذ الماضي منه قد
 تلاشى واضمححل والماضي منه لم يتم حصوله بعد . وليس يصح أيضا أن يكون
 وجوده يحجزه من أجزائه إذ الآن في الحقيقة هو حد الزمانين وليس يحجزه من الزمان
 ٦ وإذا كان الأمر على ذلك فالزمان إذن ليس يصح وجوده لا بامامة أجزائه
 ولا بيمض أجزائه ، وإن شيئا يكون طباعه بحيث لا يوجد بأجزائه كلها ولا بيمض
 منها فن المحال أن يلحق بجملة الموجودات . وإذا كان ذات الزمان غير موجود أصلا
 ٩ فليس يجاز أن ننده في السكيات ، فإن ما لا وجود له لا أنية له والذي لا أنية له
 لا يوصف بوقوعه تحت شيء من المقولات

وقولهم في < أن > الزمان هو المدة التي يفهم قبل وبعد أجلها فإن كان المراد أن
 ١٥٩ قول القائل قبل وبعد فيفدان تقدم المذكور وتأخره من غير أن يثبت | بهما جوهران
 ليسا بجسم ولا يفنيان ولا يحوز أن يخلق الله شيئا من دونهما فهو صحيح ويكون
 سبيلهما سبيل لفظ مع إحداهما معنى الصحبة وإن أريد بقبل وبعد غير ذلك
 ١٥ فقد تقدم القول في بطلانه

وبطلان ما قالوه في الحلاء والمساكن على أنا نقول معيدين عليهم إن أردتم أن
 المساكن يكون المتسكن وإن لم يوجد الجسم لم يوجد المساكن لأنه قائم بالجسم وليس
 ١٨ بشيء ذي وجود في نفسه فهو صحيح . وإن أردتم للمساكن جوهر أبقى إذا ارتفع
 المتسكن وأن الذي بطل بارتفاعه هو النسبة إليه والإضافة ويبقى للمساكن للطلق
 مكانا كما كان وهو الحلاء الفارغ وليس فيه جسم فهذا إحالة على شيء لا الإدراك
 ٢١ . يثبت ولا الوهم يتصوره

فإن قالوا المساكن حينئذ يكون مكان ما يمكن أن يكون فيه كالزق الخالي

(١١) التي تقدم ط — (١٢) ان ثبت ط — (١٨) لعل الصواب : وإن أردتم
 < أن > المساكن جوهر

- من الشراب فانه مكان الشراب الذي يمكن أن يكون فيه ، قلنا تصور في وهما
من الخلاء مثل ما تصوره إذا توهنا الزق والشراب ، وذلك مما لا يقدر على لأن
كلامهم فارغ لا يفضى إلى معنى محصل . وأيضاً فإن الأجسام لا تخلو من أن تكون^٢
ثقيلة فترسب أو خفيفة فتطفو ، والخلاء عندهم ليس بثقل ولا خفيف فيلزمهم
أن تكون النقطة هي الخلاء لأنها ليست بثقيلة ولا خفيفة ، ويلزمهم على قولهم^٣
بأن المتحرك لا يتحرك إلا في الخلاء أن يتحرك أبداً ولا يستقر إذ لم يوجد شيء^٤
يضاده ، ويسكن دائماً فلا يتحرك إذ لا سبب هناك يوجب تحركه ، أو إذا تحرك في
الخلاء أن يتحرك إلى جميع الجهات ولا يختص بجهة دون جهة لأن الخلاء كذلك .
فإن قالوا إن الذي نسميه خلاء هو الهواء سقط قولهم لأن الهواء يقبل اللون ويؤدي^٥
الصوت والخلاء ليس كذلك وهذا بين |
- وأعجب من هذا أن الباري مخترع لجميع ما خلقه وأنه لا يسجزه مطلوب ولا^{١٥٢}
يضاده معلوم ، ثم أقاموا معه في الأزل المبول وهو المادة ورتبوا معه الصورة^{١٢}
ليكون جميع ذلك كالنجار والخشب والتجارة . والله تعالى يقول **عَرَفَ أَتْسَكُم**
لَتَكْفُرُونَ بالذي خلق الأرض في يومين **إِلَى قَوْلِهِ** **وَتَقْدِيرِ الْمَزِيْرِ الْمَلِيْمِ** .
ولم يقل ذلك إلا وأهل العلم إذا فكروا فيه أدركوا منه الآية البينة والطبعة^{١٥}
الواضحة . . .

(١) قلنا صور في وهما ط — (٦) إذا لم ط — (٩) اسقط قولهم بأن ط —

(١٢) ولا ينكاده معلوم ط — (١٣) سورة ٤١ : ٩ و ١٢

٤

كتاب حصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام المتكلمين لغرض الدين محمد بن عمر الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦) ، الطبعة الحبيبية المصرية ١٣٢٣ ، ص ٨٥ - ٨٦ ، وقد صحت هذا النص مستعين بالنسخة المخطوطة المحفوظة بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٦٨ عقائد ، ص ١٣٥ - ١٣٨ (١)

وطبنا في أسفل الصفحات الفصل المقابل من كتاب الفصل في شرح المحصل لنجم الدين علي بن عمر القزويني الكاظمي (المتوفى سنة ٦٨٥ أو ٦٩٣) مشتملين على النسخة المخطوطة المحفوظة بال مكتبة الأهلية في باريس تحت رقم ١٢٥٤ عربي ، ورقة ١١٠ ط - ١١٣ و (٢) ، وقد ترجم S. Pines هذه القطعة الأخيرة إلى اللغة الانلاية في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomentehre* ص ٦٠-٦٦

(١) هذه النسخة قديمة جداً حررت بعد عشر سنين من وفات المؤلف ، ولي آخرها ما نصه : « تم الكتاب بمول الله سبحانه وتعالى يوم الجمعة الثاني عشر من شهر محرم سنة ست عشر وستمائة كتبه اليد الضعيف الرابع إلى عفاة تعالى أبو الملقاب يحيى بن محمد بن علي التتاش الهمداني وصلى الله على سيدنا محمد وآله أجمعين » . وقد عثرنا لكتاب المحصل على نسخة أخرى حررت في نفس تلك السنة (ذى الحجة سنة ٦١٦) وهي محفوظة بمكتبة آيا صوفيا باستانبول تحت رقم ٢٣٥١ وكتبها أبو الحسين مرقضى بن المطهر الهمداني (راجع M. Plesner في مجلة *Islamica* ج ٤ ، ١٩٣١ ، ص ٥٢٣) . [تبه القارى إلى وجود مخطوطة أخرى قديمة من تأليفات فخر الدين في التصف البريطاني تحت رقم ٩٠٠٤ شرقيات (Or.) وهي تحتوي على كتاب الباحث المغربية له (الذي طبع في جند آباد ١٣٤٣ هـ) وقد حررت هذه النسخة في سنة ٦٠٩ هـ]

أشرنا في تاليفنا برمز ط إلى الطبعة المصرية لكتاب المحصل وبرمز ت الى نسخة الخزانة التيمورية

(٢) لم تتسكن من الاعتماد على غير نسخة باريس التي كثر فيها الغلط والسط . أما سائر نسخ كتاب الفصل فراجع Brockelmann, *Supplement I* 923

الفرقة الثانية الذين قالوا أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان أحدهما الحرثانية ١٣٥
 وهم الذين أثبتوا القدمة الخمسة الباري والنفس والهيولى والدهر والخلاء .
 فقالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يمرض له سهو ولا غفلة ، ويفيض عنه ٣

(١) فريقان الفرقة الأولى الجبرمانية ط — الحرثانية ت — (٢) الباري تعالى ط —
 (٣) باب العلم ط

(الفرقة الثانية الذين قالوا) ان (الاصل) الذي حصل منه (العالم ليس
 بجسم وم) أيضا (فريقان ، الفرقة الأولى) الذين قالوا ان الجسم مركب من
 الهيولى والصورة ، وفسروا الصورة بالحكمة والتحيز ، والهيولى محل هذه الصورة ٣
 على ما عرفناك ، ثم أثبتوا حدوث تلك الحكمة وقدم الهيولى . وهو قول (الحرثانيين)
 واختار محمد بن زكرياء الرازي . وزعم محمد بن زكرياء أن هذا مذهب جملة
 الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول
 وتفصيل مذهب الحرثانيين هو أنهم قالوا (القدماء خمسة الباري تعالى
 والنفس والهيولى والدهر والخلاء) لا غير . ثم (قالوا الباري تعالى تام العلم
 والحكمة) . أما كونه تام العلم فلاه قديم وعالم بجميع الأشياء (لا يمرض له ١
 سهو ولا غفلة) . وأما أنه تام الحكمة فلا أن المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق
 وأحسن ويفيض على المواد من الصور ما هو أليق بها ويستمدها له لأغراض ومصالح
 لا على سبيل البعث والجزاف ولا على سبيل السهو والغفلة بل جميع أمثاله ملحق ١٢
 بالمصالح والحكمة على ما قال تعالى والمراد من لفظته التام في قولنا
 انه تام العلم والحكمة أنه بلغ النهاية التي لا يمكن أن يكون فوقها مرتبة أخرى

(٣) والتعريض — (١١) ويستمدها له ، في الأصل : ويستمدها له ، ولعل للصواب :
 ويستمدها له ، أو : يستمدها له — (١٣) يباين نحو سطر في الأصل ، ويظهر أن الناسخ أراد
 أن يكتب الآيات القرآنية بالحبر الأحمر وعدلته من يده ، راجع أيضا ص ٢٠٧ - ٣ - ٤

٤ العقل كفيض النور عن القرص ، وهو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامة . وأما النفس فإنه يفيض عنها الحياة فيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم

ثم إنه تعالى (يفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص) . والمراد أنه سبحانه وتعالى علة موجبة لوجود جوهر مجرد عن المواد ، أي ليس بمتحيز ولا حال في التحيز ولا يكون وجوده منه على سبيل الاختيار بل على سبيل الإيجاب بالذات .
٣ كما أن فيضان النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار بل بالإيجاب ، فكذلك فيضان هذا الجوهر من الله تعالى ليس على سبيل القصد والاختيار بل على سبيل الإيجاب . وهو الذي صدر أولاً عن الباري
٦ قصداً وما عده < صدر > عنه تعالى بواسطة بناء على أن الواحد حقاً لا يصدر < عنه > إلا الواحد . وهذا مذهب الفلاسفة أيضاً ، ومع ذلك يتقدون كونه تعالى عالماً بحقائق الأشياء وماهياتها على سبيل التمام والكمال
٩

(وأما النفس) فهي جوهر مجرد وإنها قديمة وعلة لحياة الأبدان ، وعليتها لها إنما هي على سبيل الإيجاب (كفيض النور عن قرص الشمس) . لكنها جاهلة لا تعلم الأشياء) وماهياتها ولا العلوم التصديقية (إلا بعد أن | تمارسها) ، فإن الإنسان لا يعلم صناعة الرمي مثلاً إلا بعد الممارسة وكذلك غيرها من الصنائع . ويجعلها لا تعلم كونها قديمة ولا تتذكر أحوالها في القدم . وعلى هذا زال احتجاج من أبطل كونها قديمة حيث قال لو كانت قديمة لتذكرت أحوالها في القدم ولعلمت كونها قديمة ، والتالي باطل فالقدم مثله . لأننا نقول لللازمة ممنوعة وإنما تصدق [إن] لو كان لها شيء من العلوم قبل الممارسة وهو ممنوع ، بل هي قبل التعلق بالأبدان جاهلة خالية عن العلوم ، وإنما تحصل لها العلوم بعد الممارسة وذلك إنما يكون بعد التعلق بالأبدان . ويجب أن تعلم أنهم لا ينفون عنها جميع العلوم قبل التعلق بالأبدان لأنهم

- الاشياء ما لم تمارسها . وكان البارئ تعالى عالماً بأن النفس تميل إلى التعلق بالهوى
وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها . ولما كان
من شأن البارئ تعالى الحكمة التامة عمد إلى الهوى بعد تعلق النفس بها فركبها
ضروباً من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على

(٧) اللذة الحسية ط — فلما ط — (٨) من شؤون البارئ ط

يرمضون أن سبب حدوث العالم حين حدث التفات النفس إلى الهوى وهذا يقتضى
كونها عالة فى الحكمة

- م قالوا ولما (كان) الله (تعالى) تام العلم علم بلمه التام الذى لا يمزج عنه
شئ بأن (النفس) ستميل إلى التعلق بالهوى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمانية وتكره
مفارقة الأجسام وتنسى نفسها (ووطنها الأصل ومركزها الحقيقى) . (ولما كان من
شأن) البارئ تعالى (نهاية) الحكمة (وسوس الموجودات على الوجه الأحسن)
والأليق بقدر الإمكان المشتمل على المنافع والمصلح (عمد إلى الهوى بعد تعلق النفس
بها فركبها ضروباً من التراكيب) أى أقاض عليها ضروباً من الصور فحصل منها
أنواع المركبات (مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على
الوجه الأكمل)

- وقوله (والذى) بقى فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته (جواب عن
سؤال مقدر ، وهو أن يقال لو كان الرب تعالى تام العلم والحكمة لما صدر عنه
إلا الخير المحض ، لكننا نرى صدرت عنه الشرور والآفات والفساد لأن أبدان
الحيوانات صادرة عنه وإنها مشتملة على نوع من الفساد . وأجاب عنه بأن قل تلك
الشرور والآفات والمفاسد لا يمكن إزالتها عن الموجودات ، فإن النار لا تكون
ناراً إلا وأن تحرق ما يلقاها من الأجسام القابلة للاحراق وإن كان فى ذلك

(٤) شئ هو النفس خ — (٧) واليق خ

١٠ الوجه الأكمل ، والذي بقى فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته . ثم إنه سبحانه وتعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً وصار ذلك سبباً لتذكر عالمها وسبباً لعلها بأنها ما دامت في العالم الهولائي لا تنفك عن الآلام . وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أنّ لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقات إلى

(١٠) بذلك لأنه ت — (١٠ - ١١) ثم إنه تعالى ط — (١١) فنذكرها عالمها ط —
(١٢) في عالم الهولائي ط

الإحراق نوع < من > الفساد . ولو لم يكن كذلك لما كانت النار ناراً
(ثم إن الله تعالى) لما علم جبل النفس وتملقها بالهوى وعشقتها بإيائها وكرهية
٢ مفارقتها عنها ونسيانها عالمها وذهولها عن نفسها وكان في ذلك مفسدة عظيمة لا تليق
محكمة أحكم الحاكمين تدارك هذا الفساد بأن (أفاض عليها عقلاً وإدراكاً وصار
ذلك) العقل والإدراك (سبباً لتذكر عالمها) أعنى عالم الروحانيات (ولعلها
١١١ ظ بأنها) غريبة في هذا < العالم > | وأنها (ما دامت في العالم الهولائي لا تنفك عن الآلام)
وأن جميع ما تعتقد في هذا العالم أنه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل دفع الآلام ،
فإن اللذات الماحلة ليس شيء منها سادة محضة إذ كل واحد منها لا يخلو عن نقائص
٩ جمة . وإن أقوى اللذات الجسمانية الوقاع وذلك إنما كان لأن الفضلة التي هي المني
اجتمعت في أوعيتها فاشتقت الطيبة إلى نقصها وإزالة ثقلها عنها والخلاص عن ضررها ،
ثم إن الإنسان يقبى بعد الفراغ منه فتور ونفرة متمكنة في النفس . وكذلك أقوى
١٢ ما يد لذة بعد لذة الوقاع هو المظمع الشيء والمشرب المني ، ثم إنه يقبى آلام كثيرة
وتتولد منه أخلاط موجبة لأمراض مختلفة ويحتاج إلى تقص الفضلات ودخول الخلاه
والأماكن المنتنة القفورة . وعلى هذا القياس كل ما يد لذة فانه لا يخلو عن نقائص
١٥ وآلام كثيرة

(وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت) بما أعطاه الله تعالى من العقل والإدراك

- ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة . وقالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدث . فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم محدثاً فلم أحده الله تعالى في هذا الوقت المعين وما أحده قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان خالق العالم

(١٤) وعرجت عليه بعد ط — هناك إلى أبد الآباد ط — (١٥) قالوا ط — (١٦) فلم أحدث ت — (١٧) ذلك لا بعده ط

- (أن لها في عالمها) — أعني عالم الروحانيات — (اللذات الخالية عن الآلام) وأن ما تمتد في هذا العالم أنه لثة فهو في الحقيقة ليس بلثة بل ذلك على سبيل الظن والحسبان وسمعت قول المنادى وتلا عليها (اشتاقت إلى ذلك العالم) كما يشاقت الغريب إلى وطنه ومسقط رأسه ومقر عزه ومسكن أقرانه وأحبائه وعرفت أن الوصول إلى ذلك لا يتأتى إلا بعد قطع العلاقات الدنيائية والدعوى البيولانية . فإذا فارقت هذه الأبدان (عرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة) ثم (قالوا) ومذهبنا هذا أجل المذاهب والتدين به أغر المنقبة ، وبه (تزول) الشكوك و (الشبهات بين القائلين بقدم العالم وحدثه . فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم حادثاً فلم أحده الله تعالى في هذا الوقت المعين وما أحده قبل ذلك ولا بعده ؟ وإن كان صانع العالم حكيماً فلم ملأ الدنيا من) الشرور و (الآفات ؟

(٤-٣) يافى نصف سطر بعد « للتادى » وكذلك بعد « وتلا عليها » ، ولعل المؤلف قصد إلى الآية « ارجى إلى ربك » (سورة ٨٩ : ٢٨) وإلى الآية « إليه يصعد الكلم الطيب » (سورة ٣٥ : ١٠) أو الآية « ترجع للملائكة والروح إليه » (سورة ٧٠ : ٤) . راجع رسالة « آواز پر جبریل » لشهاب الدين عيسى بن حبش السهروردى للقول (نشرها H. Corbin و P. Kraus في مجلة *Journal Asiatique* سنة ١٩٣٥ ، ص ٢٠٩)

٢٠ حكيمًا فيلِمَ مَلَأَ الدنيا من الآفات ؟ وأصحاب الحوادث قالوا لو كان العالم قديمًا
 لكان غنيًّا عن الفاعل وهذا باطل قطعاً لِمَا نرى أن آثار الحكمة ظاهرة
 في العالم . وتخيّر الفريقان في ذلك . وأما على هذا الطريق فالإشكالات زائدة
 ٢١ لأننا لمّا اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم . فإذا قيل ولِمَ
 أحدث العالم في هذا الوقت ؟ قلنا لأنّ النفس إنما تعلّقت بالهوى في ذلك الوقت
 وعلم الباري تعالى أن ذلك التعلّق سبب الفساد ، إلا أنه بعد وقوع المحذور

(٢٢) لما تعلقت ط

وأصحاب الحوادث قالوا إن كان العالم قديمًا لكان غنيًا عن الفاعل) ، والتالى
 (باطل) فالمتقدم مثله . بيان الشرطية أن الفاعل حينئذ إما أن يفعله حال وجوده
 ٢ أو حال عدمه ، والأول محال لكونه تحصيلًا للحاصل وإيجاداً للموجود ، والثانى
 أيضًا محال لكونه منافيًا لقدرته . وأما انتفاء التالى فلأننا (نرى آثار الحكمة)
 من الإتيان والإحكام وغير ذلك (ظاهرة فى) هذا (العالم) ، ويمتنع صدور
 هذه الأفعال المبرجة التى نشاهدها من غير فاعل | حكيم عالم قادر مدبر والعلم
 ١١٦ به ضرورى . ولما تمارضت الشبهة من الجانبين (تخيّر الفريقان فى ذلك) ولم يأت
 أحدهما صاحبه بجواب شاف

١ (وأما على الطريق) الذى اخترناه (فالإشكالات زائدة) لا يرد عليهما شيء
 منها ، (لأننا لما اعترفنا بوجود (الصانع الحكيم) العالم القادر لا جرم قلنا بأن العالم
 حادث . فإذا) قال لنا أصحاب القدم (ولم يحدث العالم فى هذا الوقت) المدين دون
 ١٣ ما قبله وما بعده ؟ (قلنا إن النفس لما تعلقت بالهوى فى ذلك الوقت) فلهذا حدث
 العالم فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده . ولما (علم) (أن ذلك التعلق) —
 أعنى تعلق النفس بالهوى — (للفساد صرفه بعد وقوع المحذور إلى الوجهة الأكمل)

- ٢٤ صرفه إلى الوجه الذي هو أنفع بحسب الإمكان . وأما الشرور الباقية فإنما بقيت لأنه لا يمكن تجريد هذا التركيب | منها
٣٧ بقي هاهنا سؤالان أحدهما أن يقال لم تعلق النفس بالهيولى بعد أن كانت غير متعلقة بها ؟ فإن حدث ذلك التعلق لا عن سبب تجزؤ حدوث العالم بكمليته ٢٧

(٢٤) إلى الوجه الأكل بحسب ط - - - (٢٥) تحديد هذا التركيب عنها ط

- الأحسن (بحسب الإمكان) ، وهو الوجه الذى < هو > عليه الآن ثم الآن إذ لا يقبل من الكمال إلا هذا الوجه . ولو أمكن وجه آخر من الكمال خير مما هو عليه الآن لكان الله تعالى تاركا للأكل والأحسن ومختاراً للآدمي مع الاستثناء والقدرة ، وذلك لا يليق بالحكمة والرحمة
(وأما) قولهم لو كان صانع العالم متمكناً فلم سلا الدنيا من الآفات
٦ و (الشرور) ؟ قلنا (لأنه لا يمكن تجريدها منها) كما أنه لا يمكن خلق النار على وجه ينتفع بها إلا وأن تكون بحالة لو لاقت ثوب فقير لأحرقته ، وكذلك لا يمكن خلق الحديد على وجه ينتفع به إلا وأن يكون بحالة لو ماس أصعب يرى عن الحناية لقطعه . وإذا كان لا يمكن تجريدها عن الشرور والآفات وكان لا بد من هذا التعلق صرفه الحكيم الصانع إلى أبلغ الوجوه من الكمال الممكن . فإيجاده على هذا الوجه لا يقدر في الحكمة التامة والعلم التام فزال الشبهة المذكورة
(بقى) أن يقال : يرد على مذهبكم (سؤالان أحدهما أن يقال تعلق النفس
١٣ بالهيولى بعد أن كانت غير متعلقة بها إن كان لا عن سبب) لزم جواز وقوع الممكن من غير مرجح وأنه باطل بالضرورة ، لأنه لو جاز وقوع ذلك التعلق من غير سبب (فليجزؤ حدوث العالم بكمليته) بعد أن لم يكن (لا عن سبب) ،
١٥

(٣) ومختار الآدمي خ — (٦) تجريدها منها : مطبوس في الأصل — (٧) لأحرقته خ — (١١) فزال خ — (١٣) أن كانت لا عن سبب خ — (١٤) ولأنه لو خ

لا عن سبب . والثاني أن يقال فلهذا منع الباري تعالى النفس من التعلق بالهوى ؟ أجابوا عن الأول بأن هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين لأنهم يقولون القادر المختار قد يرجع أحد مقدوراته على الباقي من غير مرجح ،

(٣٠) أحد مقدوريه على الآخر ط

وحيث أن يلزم من نفي الصانع وأنتم لا تقولون به . وإن كان ذلك التعلق عن سبب هاد الكلام في ذلك السبب ، فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى الترجيح من غير مرجح وكلامهما محالان

(الثاني) لو علم الله تعالى حين ميلان النفس إلى التعلق بالهوى أن تعلقها بها سبب للفساد والشرور للزم المحال . لأنه إن لم يكن قادراً على منع النفس من ذلك التعلق لزم كونه منلوياً بالنفس ، ولو كان كذلك فإنه لم يصلح للالهيّة تعالى عنه علواً كبيراً . وإن كان قادراً على منعها من ذلك ومع ذلك لم يمنعها كان ذلك على خلاف الحكمة والرأفة ، | فلا يكون تلم العلم والحكمة لأنه يجري في ملكه ما لا يشتمل على المصالح

(أجاب) الحرثانيون (عن) السؤال (الأول) بأن قالوا : مختار القسم الأول قولكم « يلزم وقوع الممكن من غير مرجح » . قلنا نعم ، ولم قلتم بأن ذلك محال في حق المختار ؟ فإن النفس عندنا مختارة فاختارت التعلق بالهوى في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لمرجح ، لأن (المختار) يجوز أن يرجع أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح (كما أنكم تقولون العالم إنما حدث في الوقت المئين لأن الله تعالى اختار حدوثه في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده لا لمرجح لكونه مختاراً والمختار يجوز في حقه ذلك . هذا إذا كان السائل (متكلماً) ، وأما إذا كان

(٥) لزم المحال خ — (٦) فإن لم يصلح خ — (٧) لا يمنعها خ — (١٠) محارخ — (١١) الأول قوله خ (راجع ص ٢١١ س ١) — (١٢) فإن : مطبوس في خ

فهلّا جوزوا ذلك في النفس؟ وغير مقبول أيضاً من الفلاسفة لأنهم جوزوا في السابق أن يكون علة معدّة للاحق، فهلّا جوزوا أن يقال النفس قديمة ولها تصوّرات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت إلى ذلك^{٣٣} التصوّر الموجب لذلك التعلّق؟ وأجابوا عن السؤال الثاني بأنّ الباري علم بأنّ الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضارّ هذا التعلّق حتى إنّها بنفسها تمتنع عن تلك

(٣٢) معدة : سَطَط — (٣٣) تصوّرات ط — (٣٤) الباري تعالى ط —
(٣٥) ان تصوّر عالمها بضمان هذا التعلّق ط — تمتنع من ط

(فلسفياً) فنختار القسم الثاني قولكم « يلزم حينئذ إما التسلسل أو الترجيح ». قلنا نعم ، ولم قلّم بأن مثل هذا التسلسل محال ؟ فانه واقع عندهم لأن كل (سابق علة معدة للاحق) عند الفلاسفة بغير نهاية . وإذا جاز ذلك (فلم لا يجوز أن يقال^٣ النفس قديمة ولها تصوّرات متجددة غير متناهية كل سابق منها معد للاحق حتى انتهت إلى تصوّر) أعد النفس لتعلقها بالهوى ؟ لم قلّم بأنه ليس كذلك ؟ لا بد له من دليل^٦

(وأجابوا عن السؤال الثاني) بأن قالوا : القسم الثاني قولكم « لو كان كذلك كان ذلك على خلاف الحكمة والرحمة والرافة » . قلنا لا نسلم ، وإنما لزم أن < يكون كذلك > لو لم يكن في عدم منها < من > التعلّق بالميولى حكمة^٩ ومصلحة ، وهو ممنوع فإن في ذلك حكمة عظيمة ، وتلك الحكمة هي (أن الله تعالى علم أن الأصلح) أن تتعلّق بالميولى ليحصل لها العلم (بمضار ذلك التعلّق) فتمتنع عن مخالطة (الجسائيل بذاتها و (نفسها) ، فيحصل لها التعم المقيم الأبدى^{١٢} مع عدم الالتفات إلى عالم الأجسام والميل إليه . (وأيضاً فإن النفس) عندنا جاهلة

(١) محار خ — (٢-٣) كل سابق عليه معدة خ — فلم لا يجوز : مطبوس في خ —

(٨-٩) وإنما يلزم ان لو لم خ

٣٦ المخالطة . وأيضاً فالنفس لمخالطتها الهوى تكتسب من الفضائل العقلية ما لم تكن موجودة لها . فلهذين العرضين لم يمنع الباري النفس | من التعلق بالهوى

(٣٦) بمخالطتها الهوى ط — ما لم يكن موجوداً لها ط — (٣٧) ولهذين العرضين ط

بحقائق الأشياء وماهياتها — أعنى قبل التعلق — وناقصة عادمة الكالات
و (الفضائل العقلية) والعملية فصلقت بالهوى لتكون آلة مميعة لها على اكتساب
٣ الفضائل والمعلوم . فلهذين العرضين (> اللذين < لم يمنعا > النفس < من
التعلق بالهوى لا يقال لو كان الباري تعالى تام العلم والحكمة لخلق للنفس العلم بمضار
ذلك التعلق ومفسده وخلق لها أيضاً الفضائل العقلية والعملية بدون واسطة ذلك
التعلق . لكننا نقول للملازمة ممنوعة | وإنما > كانت < تصدق لو كانت النفس قابلة
١١٣ للعلم بدون التعلق بالأبدان وهو ممنوع ، فإن النفس لا تقبل شيئاً من المعلوم إلا
بهذه الآلة والواسطة

(٢) العقلية والناحية خ — لسكون اله خ — (٣) فلهذين العرضين لم يمنعا
من خ — (٤) والحكمة تخلق النفس خ — (٦) لا نقول خ

٥

كتاب عمل أفعال الصالحين والتأخيرين لفقر الدين الرازي ، طبعة مصر ١٣٢٣ ص ٦٠ ،
وقد سمعنا هذا النص مستعينين بالنسخة المخطوطة المحفوظة في الخزنة التيمورية تحت رقم ٢٦٨
عقائد (١) من ٨٩ - ٩٠
وطبنا في أسفل الصفحات الفصل المقابل من كتاب الفصل في شرح المحصل لنجم الدين
الكاشي (نسخة بولس ١٢٥٤ عري ورقة ٥٧ ظ - ٨٠ ظ)

وأما الحرثانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيّان فاعلان وهما
البارئ والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهى الأرواح البشرية
والسماوية : وواحد منفعل غير حيّ وهو الميولى ، واثنان لا حيّان ولا فاعلان ٢
ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء . أما قدّم البارئ فالدليل عليه مشهور . وأما

(١) الحرثانيون ط — خطأ ط — اثنان : سقط ط — وما : سقط ط —
(٢) والنفس وعنوا بالنفس : سقط ط — (٣) غير حيّ : سقط ط — (٤) البارئ تعالى ط

قال (وأما الحرثانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيّان فاعلان وهما
البارئ والنفس) إلى آخره

- أقول : هذه الفرقة منسوبة إلى رجل يقال له حرثان وهؤلاء قالوا القدماء ٣
خمس اثنان حيّان فاعلان وهما البارئ تعالى والنفس . أما البارئ فلا شك أنه حيّ
فاعل لهذا العالم المحسوس . وأما النفس فهى حية لذاتها وفاعلة لأن سبب حيوة
هذه الأبدان البشرية والأجسام الفلسكية هو النفس . فإذا تعلق بها تعلق التدبير ٦
والتصرف جعلتها حية ، وإليه أشار الإمام بقوله (وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ
للحيوة وهى الأرواح البشرية والسماوية) . وأيضاً فسبب حدوث هذا العالم فى الوقت
الذى حدث فيها إنما هو التفات النفس إلى الميولى . وهذا للمذهب محكى عن ٩
افلاطون فإنه كان يقول بقدّم النفوس البشرية . وأما القديم الثالث (فهو الميولى
وهى منفعة) لأنها تقبل الصور من واجب الصور وتصير عيالاتها ولا معنى لافعالها
سوى ذلك . وهذا أيضاً مذهب افلاطون وأرسطو ، إلا أن الفرق هو أن افلاطون ١٣
يشتبا خالية عن الصور فى الأزل وأرسطو يمنع من ذلك ويقول انها لا تحلو عن
الصور . (واثنان) آخران (لا حيّان ولا فاعلان ولا منفعلان وهما الدهر والفضاء) .
أما الدهر فالمراد به الزمان ، وأما الفضاء فالمراد به الخلاء ١٥

(أما قدم البارئ) فقد استدلووا عليه بأنه لا بد من انتهاء الممكنات إلى مؤثر واجب
لذاته وذلك الواجب لا يحوز أن يكون حادثاً وإلا افتقر إلى محدث ، والكلام

قدم النفس فهو بناء على أن كل محدث مسبوق بمادة ، فقالوا لو كانت النفس
 ٦ حادثة لكانت ماديةً ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى لا إلى
 نهاية ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأما الهيولى فإن كانت حادثة لزم
 التسلسل وإن كانت قديمة فهو المطلوب . وأما الدهر فهو الزمان وهو غير قابل
 ٧ للعدم لأن كل ما يصح عليه العدم كان عديمه بعد وجوده بعديّة زمانية ،
 فيكون الزمان موجوداً حال ما فرض معدوماً هذا خلف ، فإذا قد لزم من

(٥) قدم النفس < الهيولى > فهو ط — (٦) لكانت لها مادة ومادتها ط — (٧) لا إلى
 نهاية < ولزم التسلسل > وإن كانت ط — فهي المطلوب ت — (٨) وهو الزمان لأنه
 غير قابل ط — (١٠) مندوماً فهذا محال فإذا لزم ط

فيه كافي الأول فيلزم التسلسل وهو محال . وأما النفس فقد استدلوا على قدمها بأنها
 لو كانت حادثة لكانت لها مادة لما سنيين بعد أن كل حادث حدوثاً زمانياً لابد أن
 ٣ يكون مسبوقاً بمادة ومدة ، لكن كون النفس مادية محال لما سنيين أنها مجردة فلا
 تكون حادثة ، وبتقدير كونها مادية فادّتها لا تكون حادثة وإلا لكانت لها مادة
 أخرى والكلام في المادة الثانية كالکلام في المادة الأولى ولزم التسلسل وهو محال .
 ٦ فإذن لا بد من الانتهاء إلى ما يكون قديماً ولا يمتنى بالنفس إلا ذلك . (وأما الهيولى)
 فقد احتجوا على قدمها بأنها (لو كانت حادثة) لكانت لها هيولى أخرى والكلام فيها كافي
 الأول (ولزم التسلسل) وهو محال . (وأما الزمان) فقد احتجوا على قدمه بأنه لو كان
 ١ حادثاً لصحّ عليه العدم ، وكل ما كان ممكناً لا يلزم من فرض وقوعه محال لكن
 يلزم من فرض عدم الزمان محال لأنه لو عدم لكان عديمه قبل وجوده قليّة
 بالزمان فيلزم أن يكون للزمان زمان ، فالزمان موجود حال ما فرض معدوماً وإنه
 ١٢ محال . وكأنه لا أول له فكذلك لا آخر له لأنه (لو عدم بعد وجوده لكان
 عديمه بعد وجوده بعديّة بالزمان) فيلزم المحال المذكور ، (وكل ما يلزم من فرض
 عدمه محال فهو واجب لذاته) ، فالزمان واجب لذاته . (وأما القضاء) فقد احتجوا على

(٧-٨) لكان لها هيولى آخر والكلام فيه كافي الأول خ

فرض عدم الزمان محال لذاته فيكون واجباً لذاته . وأما الفضاء فهو أيضاً واجب لذاته لأن الواجب لذاته يشهد صريحُ الفطرة بامتناع ارتفاعه ، والفضاء ^{١٢} كذلك لأنه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات وذلك غير معقول

(١١) من فرض عدمه لقائه محال فيكون ط — (١٢) الواجب لقائه هو الذي يشهد ط —
بارتفاع امتناعه ت — (١٣) لو ارتفعت ط

قمنه بأن قالوا انه (واجب لذاته) لأنه يلزم من فرض عدمه المحال ، وكل ما كان كذلك كان واجباً لقائه . أما المقدمة الأولى فإن (الفضاء لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة) أضحى لا تتميز جهة الفوق عن جهة السفلى ولا جهة اليمين عن جهة الشمال ^٣ وذلك محال بالضرورة . أما المقدمة الثانية فظاهرة

ورد ذكر القول بالقدماء الحجة منسوباً إلى الصابئة الحرائين أو الحرثانيين عند كثير من المتأخرين ^(١) ، منهم مثلاً محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ) في كتاب اللؤلؤ والنحل ^(٢) قال :

ويقول أن غاذيمون وهرمس هما شيث وإدريس عليهما السلام ، وتقلت الفلاسفة عن غاذيمون أنه قال : المبادئ الأولى خمسة الباري تعالى [والعقل] والنفس < والميولي > والزمان ^(٣) والحلاء وبسببها وجود المركبات ، ولم ينقل هذا عن هرمس

(١) راجع أيضاً Pines, *Beiträge*, p. 68

(٢) طيبة أوروبا ص ٢٤١

(٣) في الطيبة : والمكان ، ويظهر من مقابلة النص بما أورده الطوسي أن نسخ كتاب اللؤلؤ والنحل حرّفوا الوضع مفرعين قول الحرثانيين مما يروى عن ابن اذلقليس في قدم خمسة مبادئ

وقال نصير الدين الطوسي (المتوفى سنة ٦٦٢) في كتاب تلخيص المحصل (١) عند شرحه قول الرازي للذكور في متن القطعة الرابعة (٢) :

أقول قد مرَّ أنَّ الحرانين يقولون بالقدياء الحسة وقال صاحب الملل والنحل « إنَّ المتقول عن فاذايمون الذي يقال انه شيت بن آدم أنه قال القدياء الأول حسة الباري تعالى والنفس والميولى والزمان والحلاء وبمدها وجود المركبات » . وبعض هذه الأسئلة والأجوبة كأنها كلام هؤلاء المتأخرين وإنما أورد هذا المذهب في القسم الثاني أعني قول الذين قالوا أصل الأجسام ليس يحسم لقولهم الميولى قديمة وذكر فيه قولهم بأعم من ذلك وهو أنَّ العالم ليس يحسم وهو هذه القدياء الحسة وقال طي بن محمد القوشجي (المتوفى سنة ٨٧٩ هـ) في شرح تجميع الكلام لطلوس (٣) :

والحرانيون منهم أثبتوا قدياء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهى الأرواح البشرية والهاوية وواحد منفصل غير حي وهو الميولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفصلين وهما الدهر والحلاء . قالوا عشقت النفس بالميولى لتوقف كالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطها نوع المكوّنات

وتجد مثل هذا القول في كتاب المحصل للرازي وفي كتاب المحصل في شرح المحصل للكناني (٤) وفي كتاب المواقف لقلاضي عضد الدين الايجي (المتوفى سنة ٧٠٦ هـ) (٥) وفي شرح المواقف للجرجاني (٦) وفي كتاب شرح الإشارات للرازي (٧) ولطلوس (٨) وفي غيرها

(١) للطبوع على هامش كتاب المحصل (مصر ١٣٢٢) ص ٨٦

(٢) ص ٢٠٣ وما يليها

(٣) للطبوع على هامش شرح المواقف (استانبول ١٣١١ هـ) ج ٢ ص ١٧٨

(٤) راجع من فوق ص ٢٠٣ وما يليها

(٥) راجع أيضا كتاب جواهر الكلام وهو مختصر كتاب المواقف للإيجي ، نصره الأستاذ أبوالملاء الشفيق في مجلة كلية الآداب للجامعة المصرية ج ٢ (١٩٣٥) ص ١٥١

(٦) راجع من فوق ص ١٨٩ وما يليها

(٧) على هامش كتاب شرحى الإشارات ، طبعة استانبول ١٢٩٠ هـ ، ص ٣٦٠

(٨) في متن هذه الطبعة ص ٢٤١

القول في الميولي

ذكر أصحاب التراجم عدة مؤلفات للرازي في القول في الميولي منها : (١) « كتاب الميولي الكبير » (١) أو « كتاب كبير في الميولي » (٢) ، و « كتاب الميولي الصغير » الذي ذكره البيروني (٣) ولعله هو « كتاب الميولي المطلقة والجزئية » الذي ورد ذكره عند ابن النديم (٤) وابن أبي أصيبعة (٥) وابن القفطي (٦) ، و « كتاب في الرد على المسمى المتكلم في ردة على أصحاب الميولي » (٧) و « كتاب على ابن الجان (٨) في نقضه على المسمى في الميولي » (٩) . أما الرازي نفسه فإنه أشار في كتاب السيرة الفلسفية (١٠) إلى « كتبنا في الميولي » . وقد رأينا فيما مضى (١١) أنه عني بالميولي في كتاب العلم الإلهي أيضاً

(١) ابن النديم ص ٣٠٠ س ٢٩ ، والبيروني رقم ٦٠

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٦ س ٢٩

(٣) رقم ٥٩

(٤) ص ٣٠٠ س ٢٠

(٥) ج ١ ص ٣١٧ س ١١

(٦) ص ٢٧٤ س ١٧

(٧) ابن النديم ص ٣٠٠ س ١٦ ، وابن القفطي ص ٢٧٤ س ٩ ، وابن أبي أصيبعة

ج ١ ص ٣١٧ س ٦ ، والبيروني رقم ٥٨ « الرد على المسمى في ردة على الفاتنين بقدم الميولي »

(٨) والصحيح ابن الجان ، راجع من فوق ص ٢ تعليق ٣

(٩) ابن النديم ص ٣٠١ س ٨ ، وابن القفطي ص ٢٧٥ س ٩

(١٠) راجع من فوق ص ١٠٩ س ٥

(١١) ص ١٧٣

لم يبق لنا من مذهب الرازى فى الميولى إلا ما أورده ناصر خسرو فى كتاب زاد المسافرين (١). أما غير الدين الرازى فقد بسط فى كتاب المطالب المالية (٢) هذها فى الميولى يشبه مذهب الرازى دون أن يكون منسوباً إليه نسبة صريحة . قال غير الدين :

الفرع الخامس من الناس من قال : امتياز اللطيف من الكثيف (٣) إنما حصل بسبب مخالطة الخلاء ، فالأجزاء التى يتولد منها الجسم المخصوص (٤) إن كانت بحيث يخالطها أجزاء الخلاء (٥) فهو الجسم اللطيف (٦) ، وإن كان لا يخالطها أجزاء الخلاء فهو الكثيف . ثم كلما كانت مخالطة الخلاء أكثر كانت اللطافة أكثر . فالأرض لم يخالطها أجزاء الخلاء فلا جرم كانت فى غاية الكثافة ؛ والماء يخالطه أجزاء الخلاء فلا جرم حصلت اللطافة فيه . وأما الأجزاء الهوائية فخالطة الخلاء لها أكثر فلا جرم كان الهواء ألطف (٧) من الماء ، وكذلك القول فى النار ثم فى الإفلاك

الفرع السادس من الناس من قال أن الخلاء حصل فيه قوة جاذبة للأجسام . قال ولهذا السبب يكون الثقل (٨) هاوياً نازلاً (٩) لأن القوة الجاذبة الحاصلة

(١) نمره محمد بنزل الرحان فى مطبعة كاويانى فى رابن سنة ١٣٤١ هـ ، ص ٧٣ وما

عليها ، راجع أيضاً ما قلته ص ١٤٨ تطبيق ٣

(٢) فى الفصل السابع من المقالة الثانية من الكتاب الخامس من إحيات كتاب المطالب المالية (نسخة دكر الكتب المصرية توحيد ٤٥٠ م ورقة ٢٣٧ ط)

(٣) اللطيف من الكثيف خ

(٤) ليل الصواب : المحصور

(٥) آخر الخلاء خ

(٦) اللطيف خ

(٧) لطيف خ

(٨) الثقل خ

(٩) نازلاً خ

في الخلاء تجذب ذلك الجسم إليه فإذا وصل إليه فالقوة المجاذبة الموجودة في الخلاء المتصل بالخلاء الأول تجذبه إلى نفسه ، وهكذا إلى آخر المرتبة

وقال محمد بن مبارك شاه الشهير بميرك البخارى في كتاب شرح حكمة العين^(١) عند بحثه عن الجسم الطبيعى :

وذهب قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من المحدثين إلى أنه (أى الجسم الطبيعى) مؤلف من أجزاء موجودة بالفعل متناهية غير قابلة للقسمة بوجه ما أصلاً لا كسراً لصفره ولا قطعاً لصلابته ولا وهماً لعجز الزم عن تمييز طرف منه عن طرف وذهب بعضهم كـ محمد الشهرستانى والرازى^(٢) إلى أنه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس^(٣) لكنه قابل لانتقاسات متناهية . وذهب ذيمقراطيس وأصحابنا إلى أنه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل واحد منها لا ينقسم فكأبل وهماً ونحوه وأنفها إنما يكون بالتماس والتجاور ...

ونحن نذكر فيما يلى ما أورده ناصر خسرو باللغة الفارسية من قول الرازى في الميولى مضيفين إليه ترجمة عربية على عادتنا ومتبعين له بما انتخبناه من ردود ناصر خسرو على الرازى^(٤)

(١) طبعة قزاق ١٣١٥ ص ١١٩ ، راجع أيضاً S. Pines, *Beiträge*, p. 72

(٢) قال السيد الشريف على بن محمد الجرجاني في حاشيته (على هامش الطبعة) : قوله كـ محمد الشهرستانى < والرازى > يعنى محمد بن زكرياء الرازى الطبيب .

(٣) قد حلل S. Pines في كتابه *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* ص ٤٠ وما يليها مذهب الرازى في الميولى تحليلاً فلسفياً وتأريخياً

- ٧٣ اصحاب هيولي چون ايران شهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هيولي جوهری قدیم است . و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده
 ٢ است یکی هيولي و دیگر زمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری سبحانه و تعالی عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا . و گفته است که
 هيولي مطلق جزوها بوده است نا متجزی چنانکه هر یکی را از او عظمی بوده است : از بهر آنکه آن جزوها که هر یکی را از او عظمی نباشد
 ٦ بفراز آمدن آن چیزی نباشد که هر او را عظمی باشد . و نیز هر جزوی را از او عظمی روا نباشد که آن خردتر عظمی روا باشد که باشد ، چه
 ٩ اگر هر جزو هيولي را جزو باشد او خود جسم مرکب باشد نه هيولي مبسوط باشد ، و هيولي که هر جسم را ماده است مبسوط است

(٧) و بفراز آمدن ك — عظم باشد ب — (٨-٩) که اگر ك

الترجمة

قال أصحاب الميولي من أمثال الإبراهيمي * و محمد بن زكرياء الرازي و غيرهما ان الميولي جوهر قدیم . و اما محمد بن زكرياء فقد أثبت خمسة قدهاء أحدها الميولي والثاني الزمان والثالث المكان والرابع النفس والخامس الباري سبحانه وتعالى مما يقول الظالمون علواً كبيراً . وقال : ليست الميولي للطلقة سوى أجزاء لا تتجزء ، بحيث أن يكون لكل واحد (من تلك الأجزاء) عظم . لأنه لو لم يكن لكل واحد من تلك الأجزاء عظم لم يحصل بجسمها شيء له عظم . وأيضاً لا يجوز أن يكون لأي جزء من (الجزء الذي لا يتجزأ) عظم حتى يجوز أن يوجد عظم أصغر مما عليه (الجزء الذي لا يتجزأ) . وذلك أنه لو كان لجزء الميولي جزء لكان الجزء نفسه جسماً مركباً ولم تكن الميولي مبسطة * ، مع أن الميولي التي هي مادة الجسم مبسطة

* أما الإبراهيمي هذا فراجع ما قلناه فيه في المقدمة

* أي بسيطة

پس گفته است اندر قول اندر هیولی که ترکیب اجسام از آن اجزای
نا متجزی است و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی آن اجرا باشد بآخر
کار عالم . و هیولی مطلق آن است

۲

۷۴

دلیل قدم هیولی و بیان پدید آمدن
عناصر بمذهب محمد زکریا

- و گفته است و قدیم است از هر آنکه روا نیست که چیزی قائم
بذات چیزی که جسمت باشد نه از چیزی موجود شود، که عقل مر این
سخن را نپذیرد . و گفته است از آن جزوهای هیولی آنچه سخت فراز
آمده است ازو جوهر زمین آمده است ، و آنچه گشاده تر فراز
آمده است ازو جوهر آب آمده است ، و آنچه ازو نیز گشاده تر فراز

(۲) سوی آن جزو باشد ب — تا آخر کار ک — (۹-۱۰) و آنچه ازو گشاده تر
فراز آمده است جوهر آتش آمده است ب

الترجمة

ثم قال عند كلامه في الميولي : ان تركيب الأجسام من تلك الأجزاء التي لا تتجزأ ، وسببها
تفرق تركيب أجسام العالم في آخر أمر العالم الى تلك الأجزاء بينها . وهذه هي الميولي المطلقة

الدليل على قدم الميولي وبيان حدوث العناصر على مذهب محمد بن زكريا

وقال : إن (الميولي) قديمة لأنه لا يجوز أن شيئاً يقوم بذات غيره — (لا سيما) إذا
كان جسماً — يحدث من لا شيء لأن الغل لا يقبل مثل هذا القول . وقال : إن ما صار
من أجزاء الميولي متجماً جداً كان منه جوهر الأرض ، وما صار أكثر تفرقاً * من (جوهر
الأرض) كان منه جوهر الماء ، ثم إن ما صار أكثر تفرقاً من (جوهر الماء) كان منه
جوهر الهواء ، وما صار أكثر تفرقاً من جوهر الهواء كان منه جوهر النار

* حرفياً : اعتساحاً ، أي تفرقاً ، أو تخلخلًا

آمده است جوهر هوا آمده است ، و آنچه از جوهر هوا گشاده تر آمده
 است جوهر آتش آمده است . و گفتست که از آب آنچه فراز تر هم
 ۳ آید از آنکه هست زمین گردد ، و از او آنچه گشاده تر از آن شود
 که جوهر اوست هوا گردد ، و از جوهر هوا آنچه هم فراز تر از آن
 شود که هست آب گردد : و آنچه گشاده تر از آن شود که هست
 ۶ آتش گردد . آنگاه بدین سبب است که چون مر آهن را بسنگ بر
 زنند آتش پدید آید . از بهر آنکه هوا که بمیان سنگ و آهن اندر
 است همی گشاده و دریده شود . و نادان همی پندارد که از سنگ و آهن
 ۹ همی آتش پدید آید . و اگر از سنگ و آهن آتش بودی مر آهن و
 سنگ را همچو خویشتن گرم و روشن گردی از بهر آنکه خاصیت
 آتش آن است که مر چیز را کاندرا و باشد بحال خویش گرداند

بیان پیدایش افلاک

۱۲

آنگاه گفته است که ترکیب جرم فلک هم از آن جزوهای میولی

(۹) آتش بیرون آید ک

الترجمه

وقال : إن ما صار من الماء أكثر تجمعاً * مما هو عليه تحول أرضاً ، وما صار منه أكثر
 تفرقاً مما عليه جوهره تحول هواء ، وكذلك ما صار من جوهر الهواء أكثر تجمعاً مما هو عليه
 تحول ماء ، ما صار منه أكثر تفرقاً مما هو عليه تحول ناراً
 ومن أجل ذلك تظهر النار عند ضرب الحجر بالحديد لأن الهواء الذي يكون بينهما ينفق
 ويتفرق . ويوم الجاهل أن النار تظهر من الحجر والحديد تقسماً ، ولو كان كذلك لموت النار
 الحجر والحديد حارّين مضيئين مثلها لأن من خاصية النار أن تحول إلى حالها كل ما يتصل بها

بیان حدوث الافلاك

ومنك قال : إن جرم الفلك يترب من أجزاء الميولی بينها إلا أن ترکیه یخالف

است و لیکن آن ترکیب بخلاف این تراکیب است . و دلیل بر درستی
 این قول | آنست که مر فلک را حرکت نه سوی میانه عالمست و نه
 سوی حاشیت عالم است . از بهر آنکه جسم او سخت فراز آمده نیست ^۲
 چون جوهر زمین تا مر جای تنگ را بخوید چنانکه زمین جسته است ،
 و نیز سخت گشاده نیست چون جوهر آتش و جوهر هوا تا از جای تنگ
 بگریزد کاندز او ننگند . و حرکت مستقیم جز بر این دو جهت نیست ، و ^۶
 علت این دو حرکت از این دو است که گفتیم که مر جرم طبیعی را از حرکت
 طبیعی چاره نیست . پس چون فلک را ترکیب جز این دو ترکیب بود
 چون بجنب حرکت او باستدارت آید . و با این ترکیب با اوست حرکت ^۱
 او همچنین آید از بهر آنکه مر او را جای از جای دیگر در خورد
 تر نیست چنانکه مر جرم سخت را جای تنگ در خورد است و مر
 جرم گشاده را جای گشاده در خورد است ^{۱۲}

(۷) که گفتیم و کلفتند که ب — (۱۶ و ۱۱) در خور است ب

الترجمہ

ترکیب تلك (الأجسام الأخر) . والدلیل علی صحة هذا القول أن حركة الفلك لا توجه إلى وسط
 العالم ولا إلى أطرافه . لأن جسمه ليس في غاية التجمع مثل جوهر الأرض حتى يلتصق مكاناً
 ضيقاً كما فعلت الأرض ، وليس أيضاً في غاية التفرق مثل جوهر النار وجوهر الهواء حتى يفر
 من المكان الضيق الذي لا يمتس فيه . وليست هناك حركة مستقيمة في غير هاتين الجهتين ، فإن
 علت هاتين الحركتين من هاتين (الجهتين) كما قلنا ، لأنه لا بد للجرم الطبيعي من الحركة الطبيعية .
 فلما كان لفلك تركب غير هذين التركيبين فإنه عندما يتحرك تأخذ حركته شكل الاستدارة .
 وحركته هذه راجعة إلى تركيبه لأنه ليس هناك مكان أليق من مكان آخر كما يليق للجرم الكثيف
 لا الضيق والجرم المنفرد المكان المنفرد (التسع)

آنگاه گفت است که چگونگیهای اجسام از گران و سبکی و تاریکی و روشنی و جز آن بسبب اندکی خلا و بیشتری آنست که با هیولی آمیخته است تا چیزی سبکست و چیزی گرانست و چیزی روشن است و چیزی تاریک است ، از بهر آنکه چگونگی عرض است و عرض محمول باشد بر جوهر و جوهر هیولی است . و از این جمله که یاد کردیم مغز سخن محمد زکریای رازی است اندر هیولی و برهان کرده است محمد زکریا بر آنکه هیولی قدیم است و روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی بدانچه گفته است ابداع اعنی چیزی کردن نه از چیزی بمقصود کننده چیزی نزدیکتر است از ترکیب ، یعنی اگر خدای مردم را ابداع کردی تمام یسکبار مقصود او زود تر از آن بمحصل شدی که به چهل سال مر او را همی ترکیب کند ، و این یک مقدمه است . آنگاه گوید که صانع حکیم از کاری که آن بمقصود او نزدیکتر باشد سوی کاری که آن از مقصود او دورتر باشد

(۵-۴) عرض است و نه عرض ك — (۹) و بمقصود کننده ب — (۱۰) یعنی که خدای

ك — (۱۰-۱۱) مقصود او از او زودتر بمحصل شدی که بمحل مر او را ك

الترمیم

و هناك قال : إن كليات الأجسام من هل وخفة وظلّة ونور وغيرها إنما ترجع إلى قلة أو كثرة الخلاء التي امتزج بالمیولی فصار شيء ما خفيفاً وآخر ثقيلًا وشيء ما مضيئاً وآخر مظلماً ، لأن الكيفية عرض والعرض محمول على الجوهر والجوهر هو المیولی . وفي منه الجملة التي عرفناها زبدة قول محمد بن زکریاء الرازي في المیولی

وقد جاء محمد بن زکریاء يبرهان على قدم المیولی وعلى أنه لا يجوز أن يكون شيء من لا شيء ، فقال إن الإبداع — أعني إحداث شيء من لا شيء — عند صانع شيء مقصود أقرب تناولاً من التركيب ، يعني لو أن الله أبداع الآدميين إبداعاً تاماً دفعة واحدة لكان مقصوده أقرب إلى التنفيذ من أن يركبهم في خلال أربعين سنة ، وهذه هي المقدمة الأولى . ويقول إن الصانع الحكيم لا يرجع فعل ما هو أبعد من مقصوده على فعل ما هو أقرب من مقصوده إلا إذا كان

میل نکنند مگر آنگاه که از وجه آسان تر و نزدیکتر متعذر باشد ،
و این دیگر مقدمه است . آنگاه گوید نتیجه از این دو مقدمه آن
آید که واجب آید که وجود چیزها از صانع عالم بابتداع باشد نه ^۳
بترکیب . و چون ظاهر حال بخلاف این است و وجود چیزها بترکیب
است نه بابتداع لازم آید که ابتداع متعذر است از هر آنکه هیچ چیز
اندر عالم می پدید نیاید مگر بترکیب ازین امهات که اصل آن ^۶
هیولی است

و گوید که استقرای کلی بر این برهان باشد . و چون هیچ چیز
در عالم پدید نیاید مگر از چیزی دیگر واجب آید که پدید آمدن ^۱
طبیاع از چیزی بوده است که آن چیز قدیم بوده است و آن هیولی
بوده است . پس هیولی قدیم است و همیشه بوده است و لیکن مرکب
نبوده است بلکه کشفه بوده است . و دلیل بر درستی این قول آنست ^{۱۲}
که گوید که چون اصل جسم یک چیز است که آن هیولیت و
اندر این جسم کلی که عالم است جزوهای هیولی بر یکدیگر اوفتاده است

(۶۰۵) هیچ چیز از هیچ چیز اندر عالم ك — (A) استقرای کلی بر این ، صحنه
(راجع ص ۲۳۶ س ۱۴) : استواء کلی برابر ، کذا فی الطبعة

الترجمة

غير قادر على فعل الوجه الأسهل والأقرب ، وهذه هي المقدمة الثانية . ثم يقول : ونتيجة هاتين
المقتضيتين أنه يجب أن يكون وجود (جميع) الأشياء من صانع العالم بالإبداع لا بالتרכیب . ولا كان
ظاهر الحال بخلاف ذلك وكانت الأشياء تحدث بالتרכیب لا بالإبداع لزم أنه لا يقدر على الإبداع
لأنه لا يحدث شيء في العالم إلا بالتרכیب من تلك الأمهات التي أصلها الميولي.

ويقول: إن الاستقراء الكلي برهان على هذا . ولا كان لا يحدث شيء في العالم إلا من شيء
آخر وجب أن يكون حدوث الطبائع من شيء (غيرها) وأن يكون ذلك الشيء قديماً ، وهذا
هو الميولي . وإن كان الميولي قديماً لم تزل غير أنها لم تكن مركبة بل كانت متفرقة . والدليل على
صحة هذا الكلام أنه يقول : إنه لا كان أصل الأجسام شيئاً واحداً وهو الميولي وكانت أجزاء

وبعضي از جسم برتر است و بعضی فرو تر است این حال دلیل است بر آنکه هیولی مقهور نبود است پیش از ترکیب عالم . و چون مقهور نبوده است و قهرش بترکیب اوقتاد است گشاده بوده است پیش از ترکیب و بآخر کار که عالم بر خیزد هیولی همچنانکه بوده است گشاده شود و همیشه گشاده بماند

١ و نیز گفته است که اثبات صانع قدیم بر ما بدان واجب است که مصنوع ظاهر است پس دانستیم که صانع او پیش از او بوده است . و مصنوع هیولی است مصور . پس چرا صانع پیش از مصنوع بدلات مصنوع ثابت شد و هیولی پیش از مصنوع بدلات مصنوع که بر هیولی است ثابت نشد ؟ و چون | جسم مصنوعست از چیزی بقهر قاهری همچنانکه قاهر قدیم ثابت است پیش از قهر آنچه آن قهر بر او افتاده است واجب است که قدیم باشد وثابت باشد پیش از قهر . و آن هیولی باشد ، پس هیولی قدیمست . این جمله قول این فیلسوف است اندر قدیمت هیولی

(٣) وگشاده ك — (١١) آنچه از قهر ك ب

الترجمة

المیولی قد سقط بعضها علی بعض فی ذلک الجسم الکلی الّتی هو العالم وکان بعض هذا الجسم أعلى من بعض وبعضه أسفل من بعض صار هذا دليلاً علی أن المیولی لم تكن مقهورة قبل ترکیب العالم . وإذا لم تكن مقهورة وقع قهرها بالترکیب (تبع ذلک) أنها كانت متفرقة قبل التרכیب وأنها مصیر فی آخر الأمر عند فناء العالم متفرقة كما كانت من قبل وتبقى دائماً متفرقة وقال أيضاً : لا بدّ لنا من إثبات صانع قدیم إذ كان للمصنوع ظاهراً وكنّا قد عرفنا أن صانعه كان قبله . علی أن المصنوع ليس إلا المیولی المصورة . إذن فلم یثبت سبق الصانع للمصنوع بدلالة المصنوع ولا یثبت سبق المیولی للمصنوع بدلالة المصنوع الّتی هو فی المیولی ؟ وإذا صحّ أن الجسم مصنوع من شيء بقهر قاهر (نقول) كما أن ذلک القاهر قدیم ثابت قبل قهره كذلك يجب أن یكون ما وقع علیه ذلک القهر قدیماً ثابتاً قبل أن یقهر . وهذا هو المیولی ، إذن فالمیولی قدیمة . وهذه جملة قول هذا الفیلسوف فی قدم المیولی

ابطال قدم هیولی

- و قول ما اندر این معنی آنست که گوئیم این اعتقادی فلسفست و بنیادی
ست و نا استوار و قاعده ضعیف است بدو سبب . یکی بدان سبب که بخلاف قول
خدای است و آنچه از گفتارها بخلاف قول خدا باشد آفرینش که آن فعل^۳
خداست بر درستی آن گواهی ندهد، و قوی را که آفرینش بر درستی آن گواه
نباشد عقل نپذیرد . و دیگر بدان سبب که بعضی از آن دعویها که این مرد
کردست مر دیگر بعضهای خویش را همی باطل کند^۶
- ۷۸ و اکنون به بیان و برهان این قول مشغول شویم و به حجتای اقناعی
۷۹ و برهانهای عقلی و دلیلهای علمی درست کنیم فساد اعتقاد پسر | زکریای رازی
و نا استواری بنیاد قول وستی قاعده سخن او بتوفیق الله تعالی^۱
- * گوئیم که محمد زکریای رازی دعوی کرده است که هیولی قدیم است
و آن جزوهای بوده است بغایت خوردی و بی هیچ ترکیبی ، و باری سبحانه
۱۲ مر اجسام عالم را از آن جزوهای مرکب کرده است به پنج ترکیب از خاک
و آب و هوا و آتش و فلک . و همی گوید از این اجسام آنچه سخت
تر است تاریکتر است ، و ترکیب همه اجسام از اجزای هیولی است
۱۵ با جزوهای خلا یعنی مکان مطلق . و اندر ترکیب خاک جزوهای هیولی

(۸) اعتقاد محمد زکریای ک — (۱۱-۱۲) سبحانه مر ترکیب عالم را از آن ترکیب کرده
است به پنج ک

* انضمام

قول : إنَّ محمد بن زکریاء الرازی ادَّعی أنَّ الهیولی قدیمة وأنها أجزاء فی غایة الصغر
ودون أی ترکیب ، وأنَّ الباری سبحانه ركب أجسام العالم من تلك الأجزاء فی خمسة تراکیب
أعی الأرض والماء والهواء والنار والفلک . ویقول إنَّ ما کان من تلك الأجسام أكثر كثافة
صار أكثر ظلمة ، وإنَّ ترکیب جمیع الأجسام من (اختلاط) أجزاء الهیولی بأجزاء الخلاء
یعنی للکان المطلق . وإنَّ أجزاء الهیولی فی ترکیب الأرض أكثر منها فی ترکیب

بیشتر از آن است که اندر ترکیب آب است، و جزوهای خلا اندر خاک کمتر است و اندر آب بیشتر است، و از آن است که آب سبکتر از خاک است، و آب نرم و روشن است و خاک سخت و تاریکست. و همچنین بترتیب جزوهای هیولی اندر آب بیشتر از آن است که اندر هواست، و جزوهای خلا اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آب است، و جزوهای هیولی اندر هوا بیشتر از آن است که اندر آتش است، و جزوهای خلا اندر آتش بیشتر از آنست که اندر هواست. و تفاوتی که هست میان این اجسام اندر سبکی و گرانی و روشنی و تیرگی بسبب تفاوت اجزای این دو جوهر است اندر ترکیب ایشان. این دعویهای خصم ماست که یاد کردیم

ردّ قول محمد زکریا در قلم هیولی

۱۲ وما گوئیم اندر ردّ این قول که دعوی این مرد بدانچه می گوید هیولی قدیم است می ردّ کند مر دیگر دعوی او را که همیکند بدانچه همیگوید این اعراض اندر هیولی بسبب این ترکیب آمد | است، از بهر آنکه قدیم آن باشد که زمان او نا متناهی باشد، و اگر زمان هیولی اندر بی ترکیبی نا متناهی بودی ۱۰ سپری نشدی، و اگر آن زمان بر وی نگزشتی بترکیب فرسیدی. و چاره نیست

(۳-۴) و همچنین ترتیب ک — (۱۲) مرد است بدانچه ک — (۱۳) دعوی خویش را ک

الترجمه

اللاه، واما اجزاء الخلاء فهي في الأرض أقلّ وفي اللاه أكثر. ومن أجل هذا صار اللاه أخف من الأرض، وصار اللاه لطيفاً مضيقاً بينما كانت الأرض كثيفة مظلمة. وعلى مثل هذا الترتيب صارت أجزاء الميولي في اللاه أكثر منها في الهواء وأجزاء الخلاء في الهواء أكثر منها في اللاه، وصارت أجزاء الميولي في الهواء أكثر منها في النار وأجزاء الخلاء في النار أكثر منها في الهواء. واما التفاوت الذي يوجد بين هذه الأجسام من حيث البهّة والتحلل والتور والظلمة فليس سببه سوى تفاوت أجزاء هذين الجوهرين في تركيبها. فهذه دعاوى خصمنا التي عرّفناها

- از آنکه اول زمان ترکیب هیولی آخر زمان بی ترکیبی او بود . پس زمان بی ترکیبی او بی نهایت نبود بلکه نهایت زمان بی ترکیبی او آن ساعت بود که آغاز ترکیب او اندر آن زمان بود . و اگر زمان بی ترکیبی هیولی را آغاز نبودی بانجام ^۳ نرسیدی ، از بهر آنکه زمان باقرار محمد زکریا مدت است و مدت کشیدگی باشد ، و کشیدگی اگر از آغاز نرود بانجام نرسد . و چون مدت بی ترکیبی هیولی باقرار خصم ماسپری شد این سخن دلیل است بر آنکه هر آن ^۶ مدت را آغازی بود . پس هر زمان هیولی را آغاز و انجام بود ، و آنچه مر او را آغاز و انجام زمانی باشد محدث باشد ، پس هیولی باقرار محمد زکریا محدث است . و درست کردیم که بعضی از دعوی او که آن ترکیب پذیرفتن ^۹ هیولی است پس از بی ترکیبی و سپری شدن زمان بی ترکیبی اوست همی باطل کند هر بعضی از دعاوی او را که میگوید هیولی قدیم است یعنی هر زمان او را آغاز و انجام نیست ^{۱۲}
- پس گوئیم که اگر قول این مرد بدانچه گفت هیولی قدیم است و قدیم آن باشد که هر زمان او را نهایت نباشد درست است این تراکیب و این اعراض محدث نه بر هیولی است ، و هیولی بر حال خویش است گشاده ^{۱۵} و بی ترکیب و زمان او سپری نشده است . و اگر قول این مرد بدانچه گفت مر اعراض و تراکیب را هیولی برگرفته است درست است پس هیولی محدث است | که هر حوادث را برگرفته است ، و زمان آن حال که مر ^{۱۱} او را پیش از ترکیب بود بر او گذشته است و زمان این حال که دارد بر او میگذرد . پس ظاهر کردیم سوی عقلا که این دعوی که این مرد کرده است اندر قدیمی هیولی و گشتگی زمان او متناقض است ، و ^{۲۱} تناقض دروغ باشد و مشاهدات عالم مر آن را گواهی ندهند

(۲) بی نهایت شود بلکه ك — (۱۵) و این اعراض محدث است نه هیولی و هیولی ك —

(۱۷) و ترکیب را ب

ردّ قول محمد زکریا در اختلاف عناصر که بسبب

اجزای هیولی و خلاست

- ۳ و اما سخن ما اندر ردّ آن قول که این مرد گفته است که گرانی و سبکی و تاریکی و روشنی و دیگر اعراض که اندر اجسام است بسبب آن تفاوت است که هست اندر تراکیب اجسام از اجزای هیولی و جوهر خلا آن است که گوئیم :
- ۶ بدعوی این مرد هر جسمی که آن گرانتر است اندر او اجزای هیولی بیشتر است و جوهر خلا اندر او کمتر است . و می گوید که جستن خاک که اندر او جوهر خلا کمتر است مر این جای تنگ را که میانه عالم است بدین سبب است .
- ۹ و علت تاریکی جسم را می گوییم اجزای خلا نهد اندر او چنانکه ما مر قول این مرد را یاد کردیم پیش ازین که می گوید چون مر آهن را بسنگ فرو زند از آن زخم می گشاده شود و خلا بدان جایگاه بیشتر شود و
- ۱۲ روشنی آتش بدانجا می از آن پدید آید . و اگر این قاعده استوار بودی که ترکیب همه مکونات از اجزای هیولی و جوهر خلا بودی واجب آمدی که هر چه گران و سخت است تاریک بودی و هر چه سبک و نرم است روشن بودی ، و لیکن مشاهدات عالم بر | درستی این قول می گواهی ندهند از بهر آنکه
- ۸ سیب از خاک گران تر است ولیکن از روشن تر و نرم تر است ، و اگر ما پاره بلور و پاره شبه را بساییم تا بمساحت هر دو یک اندازه شوند بلور از شبه سخت تر و روشن تر و گران تر باشد . و بقول این مرد گرانی و تیرگی و سختی از
- ۱۸ هیولیت و سبکی و روشنی و نرمی از جوهر خلاست . پس بدانچه بلور گرانتر از شبه است واجب آید که اندر بلور اجزای هیولی بیشتر از آن است که اندر شبه است ، و بدانچه شبه تاریکست واجب آید که اندر شبه اجزای هیولی بیشتر از آن است که اندر بلور است ، و این محال باشد . و نیز بدانچه بلور روشن تر است از شبه واجب آید که اجزای خلا اندر بلور بیشتر از آن است که اندر شبه است ،

ولیکن بدانچه شبهه سبکتر از بلور است واجب آید که اندر شبهه اجزای خلا بیشتر از آن است که اندر بلور است. و این نیز محال باشد، و قاعده که از آن مر باز جوینده را بر محال دلیلی کند محال باشد. پس ظاهر کردیم که قاعده ۳ سخن این مرد بگراف و سست است

بیان قول متابان محمد زکریا که گفتن

- او در بسایط است نه در موالید ۶
- و اگر متابان محمد زکریا گویند که این سخن اندر اجسام چهار گانه گفته است نه اندر موالید جواب ما مر ایشان را آن است که گوئیم: این مرد همیگوید جز اجزای هیولی و خلا چیزی نیست که جسم از آن مرکب شده است، و طبایع ۱ اجسام نام طبایعی بدو یافته است گرمی و سردی و تری و خشکی است که فعل مر این صورتها راست چنانکه پیش از این اندر این کتاب یاد کردیم.
- ۸۳ و چون این مرد مر این اصول را منکر است و همیگوید | این اصول چیزی نیست مگر آمیزش اجزای هیولی با خلا پس مر دیگر اعراض را این م گفته باشد و م این اعراض که اندر امهات است اندر موالید رونده است با آنکه این قیاس که گفته است اندر امهات نیز مستمر نیست از بهر آنکه اگر آتش ۱۰ مر این گرم و سوزنده را همیگوید که بهیزم اندر آویزنده است این تیره تر است از هوا. نبینی که این آتش همی حجاب کند مر دیدار را و هوا مر دیدار را حجاب کننده نیست. و هوا روشن تر از آب نیست از بهر آنکه در اصل مر ۱۸ این هر دو جوهر را خود نور نیست بلکه هر دو نور پذیرنده اند و آب مر نور را پذیرنده تر است از هوا. نبینی که نور از آب همی باز گردد و مر چیز دیگر را همی روشن کند و هوا مر نور را نپذیرد مگر آنکه مر صورتها را ۲۱ بمیانجی نور بناید...

۸۴ و چون درست کردیم که مر آتش اثیر را روشنی و گرمی نیست قول این
مرد که گفت ترکیب آتش از اجزای هیولی و جوهر خلاست و جوهر خلا اندر
۲ او بیشتر از آن است که اندر جوهر هواست باطل باشد . و هر قوی که اعیان عالم
بر درستی آن گواهی ندهند دروغ باشد .

بیان اینکه در قول محمد زکریا تناقض است

- ۶ گوئیم که اندر قول این مرد که هیچکدام ترکیب این اجسام از اجزای هیولی
و جوهر خلاست تناقض است ، و آن تناقض بر او پوشیده شده است با ترکی
و بیداری او . و تناقض اندر این سخن بدان رویت که چون هیچکدام
جسم را اجزای هیولی اصل است و روا نیست که پدید آمدن جسم نه از چیزی
۹ باشد و مر هیولی را اجزای نامتجزی می نهد بی هیچ ترکیب ، و اقرار می
۸۵ کند که آن اجزا هر چند نامتجزی است چنان نیست که مر هر جزوی را
۱۲ از آن هیچ بزرگی نیست از بهر آنکه مر جسم را عظم است و روا نباشد که
از آن اجزای بی هیچ عظمی چیزی آید که مر او را عظم باشد ، و چون مقر است
که هر جزوی را از آن اجزای نامتجزی عظم است این از او اقرار باشد که
۱۵ هر جزوی از آن بذات خویش اندر مکان نیست . و چون مر جسم را ترکیب از آن
اجزا باشد که هر یکی از آن اندر مکانی است آن جسم که از آن اجزا ترکیب
یابد بجمستگی خویش اندر آن مکانهای جزو باشد که اجزای او اندر آن بودند
۱۸ و اکنون اندر جمستگی آن است . و شکی نیست اندر آن که مر جسم را یک مکان
یش حاجت نیست . پس باز چرا هیچکدام که جسم اندر خلاست ؟ و این چنان
باشد که مکان اندر مکان باشد و هر کسی داند که مکان را بمکان حاجت نیست
۲۱ پس قول او که هیچکدام مر اجسام عالم را ترکیب از اجزای هیولی و جوهر
خلاست متناقض است از بهر آنکه آن جزو نامتجزی که او هیچکدام آن هیولی

(۳) اندر جرم هواست باطل شد ک — (۱۳) بی هیچ ، صحنا : بهیج ، کذا فی

الطبعة — (۱۷) اندر مکان خود نباشد ک — (۲۱) قول او را ک

- است چیزی نیست مگر متمکن اندر مکانی . پس اگر این جزو که او خود با خلا یک چیز بود با خلا نیامیخته است واجب آید که دو خلا باشند با یکدیگر آمیخته .
 و اگر اندر یکدیگر آمیزند و یک چیز شوند پس ایشان خلا نباشند که اجسام باشند ، از بهر آنکه آمیختن و محاورت و مخالفت مر اجسام راست با یکدیگر اندر خلا . و چون خلا بدعوی او مکان است و جسم با جسم اندر خلا آمیزنده است و روا نیست که خلا جسم باشد روا نباشد که خلا با خلا بیامیزد |

۸۶

بیان وجه غلطی که قائلین خلا را که او را

مکان دانند افتاده

- * و این غلط مر این مرد را و دیگر کسان را که خلا را جوهری ثابت گفته اند بدان افتاده است که مر هیولی را اجزای مکان گیر نهاده اند ، و مر آن خلا را که گفته اند که جزو هیولی اندر اوست مکان جزوی گفتند ، و مر آن مکان را که جسم مرکب اندر اوست مکان مطلق کلی گفتند تا قول شان چنان آمد که خلا اندر خلاست . و هر کسی داند که مکان را بمکان حاجت نیست حاجتمند مکان متمکن است نه مکان . و چون اندر مکان سخن گوئیم اندر این کتاب واجب آید که استقصا اندر آن بواجبی بکنیم

(۹) ثابت کنند که — (۱۲-۱۳) کلی مرکب گفتند ب — علی هاشم ک : یکی از خلا مکان اجزای هیولی باشد که مکان جزئی است و دیگر مکان جسم که مکان کلی است پس دو مکان لازم آید که خلاه جزئی است و خلاه کلی پس خلا در خلا باشد

* التبریجه

وقد وقع هذا الغلط لهذا الرجل ولغيره من أثبت الخلاه جوهرأ من أجل أنهم وضعوا المبیول أجزاء متمكنة . أما الخلاه الذی قالوا ان فيه جزءه المبیول فقد أطلقوا علیه اسم المكان الجزئی وأما المكان الذی فيه الجسم المركب فقد سموه المكان المطلق الکلی ، فأدب قولهم إلى أن هناك خلاه فی خلاه . وقد علم الجميع أن المكان لا يحتاج إلى للمكان ، بل المحتاج إلى المكان هو المتمکن لا المكان

در تحقیق مکان

- واکنون گوئیم که آن جزو نامتجزی که او بنزدیک این مرد هیولی است
 ۳ باقرار این مرد عظمی دارد، و آنچه مر او را عظمی باشد مکان گیر باشد < >
 مکان نباشد بلکه مکان از او تهی شونده باشد و مکان دیگر از او پر شونده باشد.
 پس اگر عظم آن جزو خود مکان اوست و آن جزو چیزی نیست مگر عظمی فی
 ۶ جزو واجب آید که آن جزو خود مکانی باشد نه مکان گیری، و این متناقض باشد
 مگر گوید که آن جزو نامتجزی را بدو مکان حاجتست یکی آنکه ذات او اندر آن
 است و آن مکان هرگز از او خالی نشود و دیگر آنکه بگرد آن جزو اندر آمده
 است، و محال است قول آنکس که گوید بل جزو را بدو مکان حاجتست
 ۸۷ و نیز گوئیم که اگر اجسام عالم چیزی نیستند مگر اجزای هیولی با جوهر خلا
 آمیخته روا نباشد که جسمی مر جسمی را ضد باشد چنانکه آب و آتش هستند
 ۱۲ ضدان، از بهر آنکه بدعوی این مرد اندر جوهر آتش که او روشن و سبک
 است جوهر خلا بیشتر از آن است که اندر جوهر آبست، و اندر جوهر آب
 اجزای هیولی بیشتر از آن است که اندر جوهر آتش است. پس این چنان باشد
 ۱۵ که همی گوید اندر جوهر آتش جای تهیست فی جای گیر و جوهر آب جای گیر
 است. و شکی نیست اندر آنکه جای مر جای گیر را موافقت نه مخالف. پس
 واجب آمدی که چون مر آب را با آتش بر ریختندی آتش مر آب را بخویشتن اندر
 ۱۸ کشیدی چنانکه خلا مر جسم را همی بخویشتن اندر کشد. و چون حال ظاهر
 بمیان این دو جوهر بخلاف این است که حکم این مرد بر آن است ظاهر شد که
 آنچه او گفته است هذیانی فی برهان است چون طبایع اجسام مر او را منکرست.
 ۲۱ و قوی که اعیان عالم مر او را منکر شوند دروغ باشد

(۵) عظم آن جزو جزو مکان ب — (۶) علی هاشم ک: یعنی مکان مکان گیر باشد و مکان
 مکان نخواهد بل متشکن مکان خواهد و مکان مکان گیر بودن تافس است — (۱۵) علی
 هاشم ک: یعنی در اجزای آب که جوهر هیولی پیش از خلاست اجزائی باشد جای طلب
 و در اجزای آتش که اجزای خلا پیشت باشد جای باشد تهی فی جای گیر

- بس گوئیم که صانع حکیم مر جوهر آتش را از دو طبع مخالف ترکیب
 کردهست نه از دو طبع ضدّ ، و خلاف مر خلاف را پذیرنده باشد و ضدّ از ضدّ
 گریزنده باشد . و گرمی و خشکی مر یکدیگر را خلاف اند از آن است که يك ۲
 چیز شده اند و یکدیگر اندر آویخته اند . و مر آب را نیز از دو طبع مخالف
 ترکیب کرده است که هر یکی از آن دو طبع که اندر آتش است خلاف است
 مر طبع را که اندر آبست و ضدّ است مر آن طبع دیگر را که ۶
 اندر آب است ، چنانکه گرمی که اندر آتش است خلاف است
 مر تری را که اندر آبست و ضدّ است مر سردی را که اندر آبست ، و ۸۸
 خشکی که اندر آتش است خلافت مر سردی را که اندر آب است و ضد است مر
 تری را که اندر آبست | ، تا بدان طبايع خلافي آب از آتش گرم می شود و
 بدان طبايع ضدّي آب از آتش می گریزد . و مقصود صانع حکیم بگرم شدن
 آب و بر شدن او بدان گرمی از مرکز عالم سوی حاشیت عالم حاصل می آید ۱۲

رد گفتار محمد زکریا که آتش که از آتش

ز نه پدید آید هوای گشاده است

- و اما سخن ما اندر آن قول که این مرد گفته است که دلیل بر آنکه اندر ۱۵
 جوهر آتش اجزای هیولی کتر است و خلا بیشتر است آن است که چون مر هوا
 را بسنگ و آهن بزنیم تا گشاده شود و آتش از او پدید آید آن است که گوئیم :
 اگر این قول درست است و آتش از هوا می بدان پدید آید که ما بسنگ و آهن ۱۸
 مر هوا را می بدریم و گشاده کنیم واجب آید که چون مر هوا را اندر پوستی
 کنیم و مر آن را سخت فراز فشاریم آب گردد ، از بهر آنکه هوا بمان آب و آتش
 ایستاده است ، و مر هوا را بطافت بر آب همان فضلست که مر آتش را بر هوا ۱
 بطافت همان فضلست . و چون ما مر هوا را همی فراز م افشاریم و آب همی نگردد

روا نیست که گوئیم که آتش اندر هوا می از آن پدید آید که ما مر هوا را
 گشاده کنیم و بر دریش . با آنکه آن آتش کز میان سنگ و آتش زنه می پدید
 ۳ آید رنگین و حجاب کننده است مر دیدار را و آتش اثری که این مرد میگوید
 مرکب است از هیولی و خلا رنگین و حجاب کننده نیست . و اگر اثر مانند آن
 آتش بودی که می از آتش زنه پدید آید همیشه همه روی زمین روشن بودی
 و گرم بودی و ما مر این آفتاب و سیارگان را ندیدیمی . | و اگر از آن آتش که از
 ۸۹ آتش زنه جبه هوا گشاده شده بودی نبایستی که حجاب کننده بودی مر دیدار
 ما را از بهر آنکه هوا که از او بسته تراست بقول این مرد حجاب می نکند
 ۹ دیدار ما را پس چرا چون گشاده تر شد حجاب کرد ؟ این قوی محالست .
 و چون آب بدانچه ما مر اورا فراز فشاریم می خاك نشود و نه از خاك
 بدانچه مر اورا گشاده کنند آب آید و نه هوا بفراز فشردن می آب شود
 ۱۲ پیدا آمد که آتش می از گشاده کردن هوا می پدید نیاید . و قوی که
 استقرای کلی بر درستی چنین سخن گواهی ندهد سست و بیمنی باشد ...

۹۲ رد گفتار محد زکریا که ابداع چون متصرف بود

۱۰ صانع حکیم چیزها را از چه آفرید

اما جواب ما محد زکریا را از آنچه گفت پدید آوردن صانع حکیم مر
 چیزها را بترکیب از اجسام عالم دلیل است بر آنکه ابداع متصرف است آن
 ۱۸ است که گوئیم : خردمند آن است که اندر آنچه گوید از اقوال اندر
 علوم الهی و بر آن کتب سازد مر تأمل و تائی را کار بندد تا حال را |
 ۹۳ از حال بشناسد و مر تا بودن حال را عجز و تصرف قدرت نام نهد ،

(۲) ویرزیش ك — سنگ و آهن می ك — (۴) هیولی و خلا هیولی و خلا رنگین

ك — (۵) روی : سقط ب — (۶) و سطر کان ك — (۱۱) گشاده کند ب —

(۱۳) بر درستی آن گواهی ب

- از بهر آنکه هر که مر اورا اندك مایه عقل است داند که مر محال را
 سوی عجز و امتناع نسبتی نیست بر صانع حکیم . و این قولیست مانند
 قول آنکه گوید خدای عاجز است از نرم کردن مر آهن را بآب ، و ما ۳
 دانیم که این قولی محال است . و اگر بودش ممتنع > بودی < روا بودی امتناع
 خود واجب بودی نه امتناع ، و اگر چنین بودی آنگاه محال ممکن بودی ممکن محال
 بودی . و قول آنکس که بدانچه نبیند که اندر چیزی از چیزها جسمی ۶
 پدید آید به ابداع نه از چیزی دلیل گیرد بر تصدیر ابداع و عجز صانع
 حکیم چون قول آنکس باشد که بر عجز خدا از نرم شدن آهن بآب
 دلیل گیرد بدانچه هرگز ندید که خدای مر آهن را بآب نرم کرد بی هیچ ۱
 تفاوتی . و این هر دو محال است و مر محال را بنا بودن بر عجز قدرت
 او از آن دلیل نشاید گرفتن که جهل باشد . و همچنان که نرم کردن آهن
 بآب محال است اندر این عالم به ابداع نیز جسمی پدید آوردن محال است . ۱۲
 و لیکن مر این راه باریک را آن بیند که خدای تعالی بنور دین حق
 دل اورا روشن کرده باشد ﴿ ومن لم یصل الله له نوراً فانه من نور ﴾
 پس گوئیم اندر برهان این قول که معلوم است اهل خرد را که این عالم ۱۵
 جسم است بکلیت خویش که اندر او هیچ مکانی خالی نیست و تا جزوی
 از این اجسام از مکان خویش نرود جزوی دیگر جای او نگیرد . نبینی
 که چون کوزه تنگ سر را بآب فرو بری هوا بتدریج از او می بر آید ۱۸
 و آب بدو می فرو شود تا چون همه هوا از او بر آید بر آب شود ،
 و آن هوا کز کوزه بر آید بیجای آن آب می بایستد کز حوض یا دریا ۹۴
 بآن کوزه فرو شود . و | اگر مر سنگی را از آب بهوا بر آری ۲۱
 آن سنگ اندر هوا بدان سبب جای یابد که آب به بر کشیدن آن سنگ

(۵) واجب بودی بامتناع ك — (۱۰) برتا بودن ك — (۱۲) محال باشد ك —

(۱۴) سورة ۲۴ : ۴۰ — (۱۶) جسمی است ك — (۱۷) از جای خویش ك

از او همی فرو نشینند . و ژرف بینان را معلوم است که اندر این عالم هیچ جای خالی نیست . و چون حال این است محال باشد که گفتن چرا
 ۳ صانع حکیم بابداع شخصی همی پدید نیارد و چون همی پدید نیارد
 همی دانیم که ابداع متمنر است ، بلکه باید گفتن که ابداع یعنی پدید
 آوردن جسمی نه از این اجسام اندر این عالم محالست از بهر آنکه
 ۶ اندر این عالم مر جسمی را جز این که هست جای نیست از بهر آنکه
 جسم جوهری میانه تهی نیست ، و اگر خدای تعالی چیزی جسمی بابداع
 پدید آرد آن چیز اندر این عالم جای نیابد و اگر چیزی دیگر اندر
 ۹ این عالم گنجد لازم آید که اندر مکان یک جسم دو جسم بگنجد .
 و این همچنان است اندر عالی که نرم کردن آهن است بآب بلکه از
 آن محال تر است . و چون ظاهر کردیم که روا نیست که جسمی مبدع
 ۱۲ اندر این عالم گنجد پیدا شد که ابداع اندر این عالم که ملاء است محال
 است . پس گوینده این قول محال جوyst و محال جوی جاهل باشد .
 و چون صانع حکیم مر این جوهر متجزی را مایه پدید آوردن صورتهای
 ۱۵ متفاوت المقادیر ساخته است و مر چیزهای بودنی را بت ترکیب از او پدید
 آرد و این تراکیب بگشتن این دایره عظیم و این دست افزارهای
 بلند بر شده همی پدید آید و این دایره عظیم با آنچه اندر اوست نیز
 ۱۸ مرکب است خرد همی گواهی دهد که ترکیب آن مرکبات برین و این
 امهات فرو دین نه چنین بوده است که تراکیب موالید است . و چون
 این تراکیب که بحرکات افلاک و افعال امهات است از چیزست بزمان
 ۹۵ دلیل است که آن تراکیب | بابداع بوده است نه از چیزی ، از بهر
 آنکه دانیم که مر افلاک و مجوم و طبایع را نه بافلاکی و مجومی و
 طبایعی دیگر ترکیب ~~سکرده~~ اند چنین که همی مر موالید را

- ترکیب کنند . و چون آن نه چنین بود این ترکیب چنان است که چیز
 نا مرکب پیش از مرکب حاصل است . این حال دلیل است بر آنکه
 پیش از وجود این اصلها و آنها که مرکبات زمانی بمیانجی ایشان^۳
 همی حاصل آیند اصل و آلتی موجود نبود بلکه آن صنع بابداع بود
 که افلاک و طبایع بدان پدید آمد ، و این صنع که بر هیولی همی بدید
 آید بدین آلتیهای مختلف است پس از آن ابداع . پس درست کردیم^۶
 سوی عاقل که هیولی پیش از آن صنع ابداعی موجود نبود ، و طاعت
 هیولی امروز مر صانع را و آراسته بودن او مر پذیرفتن صورتهای
 مولودی را گواه است بر آنکه صانع حکیم مر اورا از بهر این صنع بدید^۷
 آورده است . و قوی نیست سوی خرد ار آن زشت تر که کسی گوید
 جزوهای بود که اندر او هیچ معنی نبود و مر اورا هیچ صورتی و فعلی
 نبود قدیم و ازلی ، از بهر آنکه این مرداری باشد بی هیچ معنی . و اگر^{۱۳}
 مرداری بی هیچ معنی قدیم روا باشد چون هیولی پس زنده با چندین
 مناقب و معانی عال باشد که قدیم باشد که صانع عالم است ، از بهر
 آنکه این دو قدیم اندر مقابله یکدیگرند بصفت و هیولهای صنایع^{۱۵}
 که بر آن مر آن صورتهای صنایعی را پدید آرند که آن صورتهای جز
 بر آت هیولیا نیاید . و ساختن مردم مر آن هیولهای شایسته پذیرفتن
 آن صورتهارا چنانکه مر پنبه را همی ریدمان کند بصورت او تا شایسته^{۱۸}
 شود مر پذیرفتن صورت کرباس را تا کرباس نیز هیولی باشد مر
 پذیرفتن صورت پیراهن را گواه است بر آنکه صانع حکیم مر امهات^{۹۶}
 طبایع را هیولی ساخته است و مر اورا شایسته پذیرفتن صورتهای موالید^{۲۱}
 کرده است بقصد و عمد . و چنانکه جز از کرباس یا چیزی بافته

(۱۲-۱۱) معنی نباشد ... و قلی نباشد ك — (۱۵) هیولهای طبایع ب — (۱۷) هیولیا
 بدید نباشد ك — (۱۸-۱۷) پذیرفتن را از صورتهای ك — (۲۱-۲۲) مولودی کرده ب

چون دیا و جز آن یا پوستی نرم کرده لباس نیاید مر جسد حیوان را
 و جسد حیوان که متحرک است پاداد نیز جز از این اجسام بموالید
 ۲ نیاید . پس صانع مر هیولی نخستین را شایسته پدید آورد مر پذیرفتن
 طبایع متضاد را تا م از او مر گرمی و خشکی را پذیرفت و م از او مر
 سردی و تری را پذیرفت . و گواهی بر درستی این قول که همی گوئیم
 ۶ مر این جوهر را که هیولی است از بهر این صنع موجود کرده اند که
 بر او پدید آمد است و همی آید راست گوی تر از پذیرفتن او نیست
 مر این صورتها را که بر او پدید آمده است اندر امهات و پدید همی
 ۹ آید اندر موالید . و این بیانست شافی مر اهل تمیز و بصیرت را و از
 این قول گذشتیم بحمد الله

القول في المظاهر والزمان

كان قول الرازي في المكان والزمان من أخصّ مجازات فلسفته الإلهية ، فقد رأيناه عالج هذين الموضوعين في كتاب العلم الإلهي^(١) إذ فرق بين المكان المطلق الذي هو الحلاء^(٢) وبين المكان المضاف^(٣) الذي لا بدّ له من متمكن ، و فرق بين الزمان المطلق الذي هو الدهر أو المدة^(٤) وبين الزمان المضاف الذي يقدر بحركات الفلك^(٥) ، كما أنه أودع هذا البحث كتباً أخرى من تأليفاته^(٦) ومن المتأخرين الذين اجتهدوا في الرد على هذا المذهب المرزوقي^(٧) وابن حزم^(٨)

(١) راجع من فوق ص ١٧١

(٢) τὸ κενόν على مذهب ديمقراطيس أو χῶρα في على مذهب افلاطون

(٣) وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي للماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، كما

ينذهب اليه أرسطوطاليس

(٤) وهو χρόνος أو διαστάσις في على مذهب افلاطونيين

(٥) على ما ينذهب اليه أرسطوطاليس

(٦) ومن أهمها « كتاب الزمان والمكان » (البيروني رقم ٦١) و قد سماه الرازي في كتاب

السيرة الفلسفية (راجع من فوق ص ١٠٩ س ٢) في الزمان والمكان واللذة والدهر والحلاء ،

وسماه ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣١٧ س ٧) « كتاب في المدة وهي الزمان وفي الحلاء

والملاء وما المكان » ، راجع أيضاً ابن التديم ص ٣٠٠ س ١٩ وابن الفطى ص ٢٧٤ س ١١

و أيضاً مقالته « فيما جرى بينه وبين أبي القاسم السكيتي في الزمان » (البيروني رقم ٦٢) ،

ومقالته « في الفرق بين إجماء المدة وإجماء الحركات » (البيروني رقم ٦٣)

(٧) راجع من فوق ص ١٩٦ وما يليها

(٨) راجع القطعة الأولى من هذا الفصل

وناصر خسرو^(١) ونجم الدين السكاكبي^(٢) وغيرهم ولا سيما فخر الدين الرازي^(٣) الذي بسط حججه الرازي في كتاب المطالب العالية^(٤) . أما أبو حاتم الرازي فقد دارت مناظراته مع أبي بكر الرازي^(٥) حول هذه المسائل أيضاً
هذا ونحن نشير القارئ إلى البحوث الهامة التي شرح فيها S. Pines نظريات الرازي في الزمان والمكان وحاول تحديد موقفها من تاريخ الفلسفة القديمة والإسلامية^(٦)

١

كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي^(٧) ، طبعة مصر ١٣٤٧هـ ، ج ١ ص ٢٧ - ٣٥ . وصحنا الباب المقدس منه بمقابلته بالنسخة المخطوطة المخطوطة بمخزاة حاصر رئيس الكتاب باستانبول تحت رقم ٥٥٥ (وللوجود منها صورة شمسية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٥٩١ ب (٧)) ص ٤٢ - ٥٢ ، ولطائنه أيضاً بالنسخة المخطوطة بالخرانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٢٨ توحيد ص ٤٠ وما يليها . وأمرنا في مالمنا إلى الطبعة برمز ط ، وإلى نسخة حاصر برمز ع ، وإلى نسخة تيمور برمز ت وقد أوردنا فيما مضى^(٨) مقتنيات أخرى من كتاب الفصل تدل على أن ابن حزم قصد في هذا الباب إلى الرد على الرازي وغيره ممن قال بجدم الزمان والمكان^(٩)

(١) راجع القطعة الثانية والرابعة من هذا الفصل

(٢) راجع من فوق ص ٢٠٣ وما يليها . أما قول الرازي في الزمان فقد ورد له أيضاً ذكر في كتاب البحر الزخار لأحمد بن يحيى بن المرتضى الإمام الزيدي المتوفى سنة ٨٨٤٠ ، راجع M. Horten, *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn 1910, p. 106.

(٣) راجع أيضاً ص ٢٠٣ وما يليها و ص ٢١٣ وما يليها

(٤) راجع القطعة الخامسة من هذا الفصل

(٥) راجع الفصل الحادي عشر

(٦) *Beiträge* ص ٤٥ وما يليها ، وفي مجلة *Islamio Culture* ج ١١ (١٩٣٧)
ص ٧٣ وفي مجلة *Revue des Etudes Juives* ج ١٠٤ (١٩٣٨) ص ٤ وما يليها

(٧) راجع من فوق ص ١٧٠

(٨) ص ١٧٠ وما يليها

(٩) راجع أيضاً كتاب الفصل ج ٥ ص ٤٤ : «وزاد بعضهم في الجوهر الحلاء وللمدة الذين لم يزالا عندهم يعني بالحلاء للمكان المطلق لا المكان للمعهود وبني بالمدة الزمان المطلق لا الزمان المعهود»

- باب الكلام على من قال انّ للعالم خالقاً لم يزل
- وانّ النفس والمكان المطلق الذي هو الخلاء والزمان المطلق الذي هو المدة
- لم تزل موجودة وانها غير محدثة
- قال أبو محمد : والنفس عند هؤلاء جوهر قائم بنفسه حامل لأعراضه لا متحرك ولا منقسم ولا متمكن ، اى لا فى مكان
- وقد ناظرنى قوم من أهل هذا الرأى ورأيتهم كالفالب على ملحدى أهل زماننا فالزمتهم إلزامات لم ينفكوا منها فظهر بطلان قولهم بمون الله تعالى وقوته . ولم تر أحداً ممن تكلم قبلنا ذكر هذه الفرقة ، فجمعت ما ناظرتهم به وأضفت إليه ما وجبت إضافته إليه مما فيه إزافة قولهم ، وما توفيقنا إلا بالله
- وهذا الزمان والمكان عندهم ما غير المكان للمهود عندنا وغير الزمان للمهود عندنا . لأنّ المكان المهود عندنا هو المحيط بالمتمكن فيه من جهاته أو من بعضها وهو ينقسم قسمين : إما مكان يتشكل المتمكن فيه بشكله كالبرّ أو الماء فى الخابطة وما أشبه ذلك ، وإما مكان يتشكل هو بشكل المتمكن فيه كالأجسام وما أشبهه . والزمان المهود عندنا هو مدة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً أو مدة وجود العرض فى الجسم . ويصم أن تقول هو مدة وجود الفلك وما فيه من الحوامل والمحمولات . وم يقولون انّ الزمان المطلق والمكان المطلق هما غير ما حددنا آنفاً من الزمان والمكان ويقولون انها شيان متبايران
- ولقد كان يكفى من بطلان قولهم لإقرارهم بمكان غير ما يحدد زمان غير ما يحدد بلا دليل على ذلك ، ولكن لا بدّ من إيراد البراهين على إبطال دعواهم فى ذلك بحول الله وقوته

(٤) أبو محمد رضى الله عنه ط ت (كذا دائماً) — النفس ط — (٧) أظهرت ط — (٩) تريف قولهم ط — بالله تعالى ع — (١٠-١١) عندهم بما غير الزمان والمكان المهودين عندنا لأن ع — (١٢) فيه المتمكن ع — (١٥) ويسمى أن يقول ع — (١٧) حدده ط — (١٩) بديل على ذلك ط — لا بد من ذكر ع — (٢٠) فى ذلك : سقط ع — الله تعالى ع

فيقال لهم — وبالله تعالى التوفيق — : أخبرونا عن هذا الحلاء الذي أثبتتم
وقلتم انه كان موجوداً قبل حدوث الفلك وما فيه ، هل بطل بمحدث الفلك
٣ ما كان منه في مكان الفلك قبل أن يحدث الفلك أو لم يبطل ؟ فإن قالوا لم يبطل —
وبذلك أجنبي بعضهم — ، فيقال لهم فإن كان لم يبطل فهل انتقل عن ذلك المكان
بمحدث الفلك في ذلك المكان أو لم ينتقل ؟ فإن قالوا لم ينتقل — وهو قولهم — ،
٦ قيل لهم فإن لم يبطل ولا انتقل فأين حدث الفلك وقد كان في موضعه قبل حدوثه
عندكم معنى ثابت قائم بنفسه موجود ، وهل حدوث الفلك في ذلك المكان المطلق
الذي هو الحلاء أم في غيره ؟ فإن كان حدث في غيره فها هنا إذن مكان آخر
١ غير الذي سميتوه حلاء ، وهو إما مع الذي ذكرتم في حيز واحد أم هو في حيز
آخر . فإن كان معه في حيز واحد فالفلك فيه حدث ضرورة ، وقد قلتم انه لم
يحدث فيه فهو إذن حدث فيه غير حادث فيه ، وهذا تناقض ومحال . وإن كان في
حيز آخر فقد أثبتتم النهاية للحلاء إذ الحيز الآخر الذي حدث فيه الفلك ليس
٢٩ هو في ذلك الحلاء ، وهذا ينطوي فيه بالضرورة نهاية الحلاء الذي ذكرتم ،
فهو متناه لا متناه وهذا تناقض وتحليل . وإذا بطل أن يكون غير متناه وثبت
١٥ أنه متناه فهو للمكان المهود المضاف إلى المتكهن فيه ، وهذا هو المكان الذي
لا يعرف ذو عقل سواه . وإن كان الفلك حدث فيه والفلك ملاء بلا شك ولم
ينتقل الحلاء عندكم ولا بطل فالفلك إذن حلاء وملاء معاً في مكان واحد ، وهذا
١٨ محال وتحليل

وإن قالوا بطل بمحدث الفلك ما كان منه في موضع الفلك قبل حدوث الفلك ،
أو قالوا انتقل ، فقد أوجبوا له النهاية ضرورة إما من طريق الوجود بالبطلان

(٢) قبل حدوث العالم وما ع — الفلك ٢ : سقط ع — (٦) فإذا لم يبطل ط —
(٧) متى ثابتاً قائماً بنفسه موجوداً ع — أو هل ع — (٨) فها هنا الآن مكان ع —
(٩-١٠) وإما في حيز آخر ع — (١١) فهو ولذا حدث ط — (١٥) المكان المعروف
المهود ع — (١٩) فإن قالوا ط ت

- إذ لا يفسد ويبطل إلا ما كان حادثاً لا ما لم يزل ، وإما من طريق المساحة بالنقلة إذ لو لم يجد أين ينتقل لم تكن له نقلة ، إذ معنى النقلة إنما هو تغيير الجرم إلى مكان لم يكن فيه قبل ذلك أو إلى صفة لم يكن عليها قبل ذلك . ووجوده مكاناً ينتقل إليه ^٣ موجب أنه لم يكن في ذلك المسكان الذي انتقل إليه قبل انتقاله إليه . وهذا هو إثبات النهاية ضرورة ، فهذا هو الذي أبطلوا . ويلزمهم في ذلك أيضاً أن يكون متجزئاً ضرورة لأن الذي يطل منه هو غير الذي لم يطل ، والذي انتقل هو ^٦ غير الذي لم ينتقل ، وهو إذا كان كذلك فأما هو جسم ذو أجزاء وإما هو محمول في جسم فهو ينقسم بانقسام الجسم . وقد أثبتنا النهاية للجسم في غير هذا المسكان من كتابنا هذا بما فيه البيان الضروري ، والحمد لله رب العالمين ^١
- وأيضاً فإن كان لم يطل فإلى كان منه في موضع الفلك ثم لم يطل ولا انتقل لحدوث الفلك فيه فهو والفلك إذن موجودان في حيز واحد معاً ، فهو إذن ليس مكاناً للفلك لأن المسكان لا يكون مع المتمكن فيه في مكان واحد ، هذا يعرف بأولية ^{١٢} العقل . ولو كان ذلك لسكان المسكان مكاناً لنفسه ولما كان واحد منهما أولى بأن يكون مكاناً للآخر من الآخر بذلك ولا كان أحدهما أولى أيضاً بأن يكون متمكناً في الآخر من الآخر فيه ، وكل هذا فاسد ومحال بالضرورة ^{١٥}
- وأيضاً فإن الخلاء عندهم مكان لا متمكن فيه ، والفلك عندهم موجود في الخلاء إذ لا نهاية للخلاء عندهم من طريق المساحة . فإذا كان الفلك متمكناً في الخلاء عندهم والخلاء عندهم مكان لا متمكن فيه فالخلاء إذن مكان فيه متمكن ليس فيه متمكن ، ^{١٨} وهذا محال تخليط . وهذا يستلزم في قولهم أن ذلك الجزء من الخلاء لم ينتقل لحدوث الفلك فيه . فإن قالوا انتقل فأما صار إلى مكان لم يكن فيه قبل ذلك خلاء ولا ملاء فقد ثبت عدم الخلاء والملاء فيما فوق الفلك ضرورة وهذا خلاف قولهم . وإن ^{٢١} قالوا بطل لزومهم أيضاً أنه قد عدته المدة بالضرورة ، وإذا عدته المدة فقد تناهى من

(٦-٥) إذ يكون متجزئاً ضرورة ط ت — (٦-٧) انتقل غير الذي ع — (٧) أو هو

محمول ع — (١١) في حين واحد ع ت — (١٣) وما كان ت — (٢٢) عدة المسطح (مرتين) — فإذا ط ت

- أوله بالمبدأ ضرورة . فإن قالوا بل لم يحدث الفلك في شيء من ذلك المكان الذي هو
 الخلاء فقد أثبتوا حيزاً آخر ومكاناً للفلك غير الخلاء الشامل عندهم . وإذا كان ذلك
 ٣ فقد تناهى كلا المكانين من جهة تلاقيهما ضرورة . وإذا تناهيا من جهة تلاقيهما
 لزمتهما المساحة ووجب تناهيهما لتناهي ذرعهما ضرورة
 ويسئلون أيضاً عن هذا الخلاء الذي هو عندهم مكان لا متمكن فيه هل له مبدأ
 ٦ متصل بصفحات الفلك الأعلى أم لا مبدأ له من هنالك ، ولا بد من أحد الأمرين
 ضرورة . فإن قالوا لا مبدأ له — وهو قولهم — ، قيل لهم إن قول القائل مكان إنما يفهم
 منه ما يتمثل في النفس من المقصود بهذه اللفظة وموضعا في اللغة لتكون عبارة التناغم
 ٩ عن المراد بها أنها مساحة ، ولا بد للمساحة من الترع ضرورة ولا بد للذرع من
 مبدأ لأنه كمية والكمية أعداد مركبة من الأحاد . فإن لم يكن له مبدأ من واحد
 اثنين ثلاثة لم يكن عدد ، وإذا لم يكن عدد لم يكن ذرع أصلاً ، وإذا لم
 ١٢ يكن ذرع لم تكن مساحة ولا انقصاص ولا مسافة . وكل هذه ألفاظ واقعة إما على ذرع
 المذروع وإما على مفعول بالترع ضرورة . فإن قالوا له مبدأ من هنالك وجبت له
 النهاية ضرورة لحصر العدد لمساحته بوجود المبدأ له
 ١٥ ويسئلون أيضاً أعماس هو للفلك أم غير ماس ومباين عنه أم غير مباين ؟ فإن
 قالوا لا ماس ولا مباين فهذا أمر لا يعقل بالماس ولا يتشكل في النفس ولا يقوم
 على محته برهان أبداً إلا في الأعراض المحمولة في الأجسام . وم لا يقولون إن الخلاء
 ١٨ عرض محمول في جسم ، وكل دعوى لم يقم عليها دليل فهي باطلة مردودة . وإن

(٢) غير الخلاء الخالي عندهم وإن كان ذلك ح — (٤) لزمها ع — بتناهي ذرعها ع — ضرورة : سقط ع — (٦) الفلك الطباع — أحد أمرين ت — (٧) لهم قول ع — (٨) منه في ماع — وموضوعها ع — لتناغم ط — (٩) بها أنه ساحة ط ت — لا بد للمساحة من ذرع ط ت — ولا بد للترع ت ، ولا بد للذرع ط — (١٠) من مبتدأ ع — (١١) أصلاً : سقط ع — (١٢) وكل هذا ع — (١٥) أعماس هذا الفلك ط ت — مباين ، صحنا : باين ط ت ع (مرتين) — (١٦) ولا مباين : ولا باين ط — (١٧) وهم يقولون ع

أثبتوا المهاسة أو المبانية وجب عليهم ضرورة إثبات النهاية له كالزم بإثبات المبدأ ،
إذ النهاية منطقية في ذكر المبدأ والمهاسة والمبانية ضرورة لا شك فيه وبالله تعالى
التوفيق

٢

ويستلون أيضاً عن هذا الحلاء الذي يذكرون والزمان الذي يثبتون
أحمولان هما أم حاملان أم أحدهما محمول والثاني حامل < أم كلاهما حامل محمول >

٦

أم كلاهما لا حامل ولا محمول < > فأيهما أجابوا فيه بأنه حامل
فلا شك في أن محموله غيره إذ لا يكون الشيء حاملاً لنفسه ، فله إذن محمول
لم يزل وهو غير الزمان . فإن قالوا ذلك كلوا بما قدمنا قبل على أهل الدهر

١

القائلين بأزلية العالم . وأيضاً فإن كان المكان حاملاً فلا يخلو ضرورة من
أحد وجهين : إما أن يكون حاملاً لجرم متمكن فيه وهذا يوجب النهاية له لوجوب
نهاية الجرم المتمكن فيه بالدلالة التي قدمنا في إثبات نهايات الأجرام ، وإما أن

٣١

يكون حاملاً لكيفياته . | فإن كان حاملاً لكيفياته فهو مركب من هيولاه
وأعراضه وجنسه وفصوله ، وبالضرورة يعلم كل ذي حس سليم أن كل مركب
< > فهو متناه بالجزم والزمان بالدلائل التي قدمنا ، ولا سبيل

١٥

إلى حمل ثالث . وأيهما قالوا فيه أنه محمول فإنه يقتضي حاملاً ويعكس الدليل الذي
ذكرنا آنفاً سواء بسواء . وأيهما قالوا فيه أنه حامل محمول وجب كل ما ذكرنا فيه
أيضاً بعكسه . وأيهما قالوا فيه لا حامل ولا محمول فلا يخلو من أن يكون باقياً أو

١٨

يكون بقاءه . فإن كان باقياً فهو مفترق إلى بقاء وهو مدته إذ لا باق إلا ببقاء . وإن كان
بقاء فلا بد له من باق به وهو من باب الإضافة والمدة وهي البقاء إنما هي محمولة
وناعية للباقي بها ضرورة . هذا الذي لا يقوم في العقل سواء لا يقوم بهان إلا عليه

٢١

ويستلون أيضاً عن هذا الزمان الذي يذكرون ، هل زاد في أمده اتصاله مذ
حدث تلك إلى يومنا هذا أو لم يزد ذلك في أمده ؟ فإن قالوا لم يزد ذلك في أمده

(٥) < > : راجع س ١٦ — (٦) < > : سقط هنا البحث عن

السؤالين الأولين — بأنه ، صحتا : فانه ط ت ع — (٧) بلا شك ط ت — (١٥) وأيهما :

فأيهما ، حاش ع — (١٩) وهنا من باب ع — (٢١) في مدق اتصاله ط ت

كانت مكابرة لأنها مدة متصلة بها مضافة إليها وعدد زائد على عدد . فإن قالوا زاد ذلك في أمده سئلوا متى كانت تلك المدة أطول ، أقبل الزيادة أم هي وهذه الزيادة ٢
مما ؟ فإن قالوا هي والزيادة مما فقد أثبتوا النهاية ضرورة إذ ما لا نهاية له فلا يقع فيه زيادة ولا نقص ولا يكون شيء مساوياً له ولا أكثر منه ولا أقل منه ولا يكون هو أيضاً مفصلاً أصلاً فلا يكون مساوياً لنفسه كما هو ولا أكثر من نفسه ولا أقل منها . فإن قالوا ليست هي والزيادة معها أطول منها قبل الزيادة أثبتوا أن الشيء ٦
وغيره معه ليس أكثر منه وحده ، وهذا باطل

وم يقولون إن الحلاء والزمان المطلق شيان متبايران . فيقال لهم فإذا ما كذلك فبأي شيء انفصل بعضهما من بعض ؟ فإن قالوا انفصل بشيء ما وذكرنا في ذلك أي شيء ذكرناه فقد أثبتوا لها التركيب من جنسها وفصلها . وأيضاً جعلهم ٩
لها شيئين إيقاع منهم للمدد عليهما ، وكل عدد فهو محصور وكل محصور فقد سلكته الطبيعة وكل ما سلكته الطبيعة فهو متناه ضرورة . فإن أرادوا إلزامنا في ١٢
البارئ تعالى مثل ما ألزمننا في هذا السؤال فقالوا أيما أكثر الباري تعالى وحده أم الباري وخلقته مما ، قلنا هذا سؤال فاسد بالبرهان الضروري لأن هذا ١٥
البرهان إنما هو على وجوب حدوث الزمان وما لم ينفك من الزمان وعلى حدوث النواهي كلها قطع ، والبارئ تعالى لا زمان له ولا هو من النواهي

ويستلون أيضاً : هذا الزمان والمكان اللذان | يذكران أهما واقعان تحت ٣٣
الأجناس والأنواع أم لا وهل هما واقعان تحت المقولات العشر أم لا ؟ فإن قالوا ١٨
لا نفهما أصلاً وأعدموها البتة إذ لا مقول من الموجودات إلا وهو واقع تحتها وتحت الأجناس والأنواع ، حاشا الحق الأول الواحد الخالق عز وجل الذي علم بضرورة ٢١
الدلائل ووجب بها خروجه عن الأجناس والأنواع والمقولات . وبالجملة شأوا أو أبوا

(٦) قد أثبتنا ط — (٨) فاذها ت — (١١) منهم الممدد — فهو متناه محصور ط
ت — (١٢) ضرورة : سقط ط — (١٦) كلها قطع ... من النواهي : سقط ط ت —
(١٧) إها : سقط ط — (١٩) إلا هو ط ت

- فالحلأ. والزمان المطلق اللذان يذكرا إن كانا موجودين فهما واقمان تحت جنس الكمية والمدد ضرورة . فاذ ذلك كذلك فهذا الزمان الذي ندرجه نحن وم وذلك الزمان الذي يدعونه واقمان جميعاً تحت جنس متى ، وكذلك المكان الذي يدعونه ٢ واقع مع المكان الذي نعرفه نحن وم تحت جنس أين . وبالضرورة يجب أن ما لزم بعض ما تحت الجنس مما يوجب له الجنس فإنه لازم لكل ما تحت ذلك الجنس . وإذا لا شك في هذا فهما مركبان والنهاية فهما موجودة ضرورة إذ المقولات ١ كلها كذلك

- وأيضاً فإن المكان لا بد له من مدة يوجد فيها ضرورة ، فنسألهم هل تلك المدة هي الزمان الذي يدعونه أم هي غيره ؟ فإن كانت هي هو فهو زمان للمكان فهو محمول في المكان فهو ككل زمان لدى الزمان ولا فرق . وإن كانت غيره فهانذا إذن زمان ثالث غير مدة ذلك المكان وغير الزمان الذي ندرجه نحن وم . وهذه وسأوس لا يسجز عن ادائها كل من لم يبال بما يقول ولا استحي من فضيحة . ١٢ ويقال لهم إذ ليس المكان الذي تدعونه والزمان الذي تدعونه واقين مع المكان الممود والزمان الممود تحت جنس واحد وحدث واحد فلم يمتوهما مكاناً وزماناً وهما يمتوهما باعين مفردين لها لبيعدا بذلك عن الإشكال والتليس والسفسطة بالتخليط ١٥ بالأسماء المشتركة ؟ فإن كانا مع الزمان والمكان الممودين تحت حد واحد فقد بطلت دعواكم زماناً ومكاناً غير الزمان والمكان الممودين بالضرورة ، وبالله تعالى التوفيق ويستلون أيضاً عن هذا الزمان والمكان غير الممودين أهم خارج الفلك أم داخل الفلك أم لا داخل ولا خارج ؟ فإن قالوا هما داخل الفلك فالحلأ إذن هو الملاذ والمكان إذن في المتمكن يعني في داخله وهذا محال ، والزمان إذن هو الذي

(١) اللذان يذكرون ع ت — (٢) فإنما كان ذلك كذلك ط — (٣) يدعونه ما

واقمان ط ت — (٨) للمكان الذي لا بد له ع — (١٠) فلا فرق ط — (١٤) زماناً

ومكاناً ع — (١٦) تحت جنس واحد ع — (١٩-١٨) لم هما داخل الفلك ت ، أهما

داخل الفلك أم خارجه فإن قالوا ط — (٢٠) إذن هو في المتمكن ع

لا يعرف غيره . وإن قالوا هما خارج الفلك أوجبوا لهما نهاية ابتداء عما هو خارج الفلك .
 وإن قالوا لا خارج ولا داخل فهذه دعوى منتقاة إلى برهان ولا برهان على صحتها
 ٣ فهي باطلة . فإن قالوا أنتم تقولون هذا في الباري تعالى ، قلنا لهم نعم لأن البرهان
 قد قام على وجوده ، فلما صح وجوده تعالى قام البرهان بوجوده خلافاً لكل ما في
 العالم على أنه لا داخل ولا خارج . وأنتم لم يصح لكم برهان على وجود الخلاء
 والزمان الذي تدعونه فصار كلامكم | كله دعوى وبالله التوفيق ٣٤

قال أبو محمد : ولم نجد لهم سؤالاً أصلاً ولا أتونا قط بدليل فنورده عنهم ،
 ولا وجدنا لهم شيئاً يمكن الشك به في أزلية الخلاء والمدة فنورده عنهم وإن لم
 ٩ يقتضوا له ، وإنما هو رأى قلدهوا فيه بعض قدماء الملحدين فقط ، وبالله تعالى التوفيق
 قال أبو محمد : وما يبطل به الخلاء الذي هو مكاناً مطلقاً وذكرنا أنه لا ينتهي
 وأنه مكان لا يتمكن فيه برهان ضروري لا انفكاك منه ، وأظرف شيء أنه
 ١٢ برهانهم الذي هو به وشبهوا بإرادته وأرادوا به إثبات الخلاء ، وهو أننا نرى
 الأرض والماء والأجسام القارية من الصخور والزيق ونحو ذلك طباعها السفلى
 أبداً وطلب الوسط والمركز وأنها لا تفارق هذا الطبع فتصعد إلا بقسرها
 ١٥ ويدخل عليها ، كرفنا الماء والحجر قهراً فإذا رفعتها ارتفعنا فإذا تركناها عادا
 إلى طبيعتهما بالسقوط . ونجد النار والهواء طبيعتهما الصعود والبعاد عن المركز
 والوسط ولا يفارقان هذا الطبع إلا بحركة قسرتدخل عليهما يرى ذلك عيناً
 ١٨ كالزق المنفوخ والإناء المجوف المصوب في الماء ، فإذا زالت تلك الحركة القسرية
 رجعا إلى طبيعتهما . ثم نجد الإناء المسمى سارقة الماء يبقى الماء فيها صعداً ولا ينسكف
 ونجد الزرافة ترفع القرب والزبيق والماء ، ونجد إذا حفرنا براً امتلأ هواً

(١) ما خارج الفلك ت ، من خارج الفلك ع — (٢) لا داخل ولا خارج ع —
 (٥) لا خارج ولا داخل ع — (٦) وبالله تعالى التوفيق ع — (٧) فنورده عليهم ع —
 (٩) ينتهوا وأما ط — (١٢) وشبهوا بذكره ع — (١٥) الماء والصخر ع —
 (١٧) بحركة قسراً ط — نرى ذلك ع ، ويرى ذلك ط — (١٩) ولا ينسكف ت ،
 ولا يخل ع — (٢٠) امتلات ع

وسفل الهواء حيثئذ ، ونجد المحيطة تمتص الجسم الأرضي إلى نفسها . فليس كل هذا إلا لأحد وجبرين لا ثالث لهما إما عدم الخلاء جملة كما تقول نحن وإما لأن طبع الخلاء يجتنب هذه الأجسام إلى نفسه كما يقول من يثبت الخلاء . فنظرنا في قولهم أن^٢ طبع الخلاء يجتنب هذه الأجسام إلى نفسه كما يقول من يثبت الخلاء فوجدناه دعوى بلا دليل فسقط . ثم تأملناه أخرى فوجدناه عائدة عليهم لأنه إذا اجتنب الأجسام ولا بدّ فقد صار ملاء ، فاللاء حاضر موجود والخلاء دعوى لا برهان عليها فسقطت وثبت عدم الخلاء . ثم نظرنا في قولنا فوجدناه يعلم بالمشاهدة ، وذلك أننا لم نجد لا بالهس ولا بتوم العقل بالإمكان مكاناً يبقى خالياً قط دون ممكن ، فصح الملاء بالضرورة وبطل الخلاء إذ لم يبق عليه دليل ولا وجد قط ، وبالله تعالى التوفيق

ثم نقول لم إن كان خارج الفلك خلاء على قولكم فلا يخلو من أن يكون من جنس هذا الخلاء الذي تدعون أنه يجتنب الأجسام بطبعه أو يكون من غير جنسه ، لا بد من أحد هذين الوجبرين ضرورة ولا سبيل إلى ثالث البتة . فإن قالوا هو من جنسه وهو قولهم فقد أقروا أن طبع هذا الخلاء الغالب لجميع^{٣٥} الطبائع هو أن يجتنب المتكثفات إلى نفسه فيمتلئ بها حتى إنه يحيل قوى العناصر عن طبائرها ، فوجب أن يكون ذلك الخلاء الخارج عن الفلك كذلك أيضاً ضرورة لأن هذه صفة طبعه وجنسه . فوجب بذلك ضرورة أن يكون متمكناً من جسم متمكن فيه ولا بد . وإذا كان هذا وذلك الخلاء عندهم لا نهاية له فالجسم المالى له^{١٨} أيضاً لا نهاية له . وقد قدمنا البراهين الضرورية أنه لا يجوز وجود جسم لا نهاية له ، وهذا القول يوجب وجود جسم لا نهاية له ، وكل ما أوجب كون

(١) وينقل الهواء ع — تمس ع ، تمس ط — وليس ع — (٥) اجتذبت ط ت —

(٨) لم نجد بالهس ولا جوهه بالعقل ع — (١٣) ولا بد ط — (١٤) أقروا بأن ط —

بجميع ط — (١٦) عن طبائرها ط — أن يكون الخلاء ع — كذلك ضرورة ع —

(١٧) متمكناً من جسم : سقط ط ت — (١٩) أيضاً : سقط ط — (٢٠) وهذا القول

لا يكون أصلاً : سقط ط ت

مالاً يكون فهو باطل لا يكون أصلاً ، فالحلّاء باطل . ولو كان ذلك أيضاً لكان
 ملاء لا حلّاء ، وهذا خلاف قولهم . فإنّ قولهم بل ذلك الحلّاء هو من غير جنس
 ٣ هذا الحلّاء ، يقال لهم فبأي شيء عرفتموه وبما استدللتم عليه ، وكيف وجب أن
 تسموه حلّاء وهو ليس حلّاء ؟ وهذا ما لا يخلص منه وبالله تعالى التوفيق ، وم في
 هذا سواء . ومن قال إنّ في مكان خارج من العالم ناساً لا يحسون بحمد الناس ولا م
 ٦ كهؤلاء الناس ، أو من قال إنّ في خارج القللك نارا غير عرقة ليست من جنس
 هذه النار ، وكل هذا حق وهوس
 وقال أبو محمد : وكل ما أدخلنا في الباب من إبطال قولهم بأزلية المكان
 ١ والزمان فهو لازم لهم في قولهم بأزلية النفس أيضاً ولا فرق ، وبالله تعالى التوفيق

(١) ذلك كذلك أيضاً ع — (٣) وماذا ت ، وبأي شيء ع — (٤) لا يخلص لهم
 منه ع — (٥) خرج عن ع — (٨-٩) قال أبو محمد .. التوفيق : سقط ط

كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ، طبعة كالوني ١٣٤١ هـ ، ص ٩٦-١٠٨ ،
 راجع أيضاً من فوق ص ١٤٨ تطليق ٣

اندر مكان

٩٦

گروهی از حکما مر مکان را قدیم نهاده اند و گفتند که مکان بی
 ٣ نهایت است و او دلیل قدرت خدایست ، و چون خدای همیشه قادر

الترجمة

في المكان

إنّ ملاقة من الحكماء قرروا أنّ المكان قدیم فالتین أنّ المكان غير متناه وانه دليل على

بود واجب آید که قدرت او قدیم باشد

دلیل بر آنکه مکان بی نهایت است

- و دلیل بر بی نهایتی مکان این آوردند که گفتند متمکن بی مکان^۳ نباشد و روا باشد که مکان باشد و متمکن نباشد. و گفتند که مکان جز متمکن | پذیرنده نشود و هر متمکنی بذات متناهی است و اندر^{۹۷} مکان است، پس واجب آمد که هر مکان را نهایتی نباشد. و گفتند^۶ که آنچه بیرون ازین دو عالم است از دو بیرون نیست یا جسم است یا نه جسم است. اگر جسم است اندر مکان است و باز بیرون از آن جسم یا مکان است یا نه مکان. اگر نه مکان است پس جسم است^۱ و متناهی است، و اگر نه جسم است پس مکان است. پس درست شد که گفتند که مکان بی نهایت است

(۵) جز متمکن بریده ب — (۶) و گفتند... ص ۲۵۶ س ۱۴ (است که) : سقط که

الترجمه

قدرة الله، ولما كان الله قادراً على كل شيء، وجب أن تكون قدرته قديمة

دلیل علی آنّ المكان غیر متناه

واستدلوا على لا نهاية المكان بأنهم قالوا إنّ المتكّن لا يوجد غير المكان، وأما المكان فيجوز وجوده دون أن يوجد المتكّن. قالوا إنّ المكان ليس سوى ما يقبل المتكّن وكل متمكّن بذاته متناه ويوجد في المكان، فوجب أنّ المكان غير متناه. قالوا إنّ ما (يخوى) هذين العالمين من خارج لا يخلو من أن يكون إما جسماً وإما لا جسماً. فإن كان جسماً كان (ذلك الجسم) في المكان وكان من خارج ذلك الجسم إما مكان أو لا مكان، وإن كان لا مكاناً كان جسماً ومتناهياً* وإن كان لا جسماً كان مكاناً، فقد صح أن يقولوا ان المكان غير متناه

هذا الاستدلال ليس واضحاً ولله سقط من نسخة ب بعض كلمات

- و اگر کسی گوید مر آن مکان مطلق را نهایت است دعوی کرده
باشد که نهایت او بجمسم است ، و چون هر جسمی متناهی است یا
۳ نهایت هر جسمی مکان باشد و هر جسمی نیز اندر مکان باشد ، پس
گفتند که بهر روی مر مکان را نهایت نیست ، و هر آنچه مر او
را نهایت نباشد قدیم باشد ، پس مکان قدیم است
۶ و گفتند که مر هر متمکنی را جزوهای او اندر مکان جزوی است
و کلّ او اندر مکان کلّی گرویده است ، و مکان جزوی مر عظم
جسم را گفتند که بگرد سطح بیرونی <او> جسمی دیگر اندر
۱ آمله باشد چون سطح اندرونی که هوای بسیط بگرد سیبی اندر آید
چون مر او را اندر هوا بدارند
و گفتند که روا باشد که چیزی از چیزی دیگر دور شود یا
۱۲ نزدیک شود و لیکن دوری هرگز نزدیک نشود و نزدیکی
هرگز دور نشود ، یعنی که چون دو شخص از یکدیگر بده ارش

الترجمة

وإن قال قائل إنّ ذلك المكان المطلق نهاية فكلّ ادعى أنّ نهاية الجسم . ولما كان كل
جسم متناهيّاً أو كانت نهاية كل جسم هي المكان وكان كل جسم أيضاً في المكان* قالوا : إنّ
المكان غير متناه من جميع الوجود . وكل ما ليس له نهاية فهو قدیم ، فالمكان قدیم
وقالوا : إنّ كل متمكن أجزأؤه في المكان الجزئيّ وكله محصور في المكان الكلّي .
وأطلقوا اسم المكان الجزئيّ على عظم الجسم الذي يحوي سطحه الخارج جسم آخر ، على مثال
السطح الباطن الذي يحوي به هواء بسیط قفاحاً حيناً يرفضونه في الهواء
وقالوا : يجوز أنّ شيئاً يصير يبدأ أو قريباً من شيء آخر ولكن البعد لا يصير أبداً قريباً
والعرب لا يصير أبداً بعداً ، يعني إذا أبعد شخص عن شخص آخر عشرة أذرع كان البعد بينهما

- دور باشند دوری بمیان ایشان ده ارش باشد . و روا باشد که آن
 دو شخص یکدیگر نزدیک شوند تا میان ایشان هیچ مسافتی نماند ، و
 لیکن آن دو مکان که آن دو شخص اندر او بودند بر سر ده ارش^۳
 بهم فراز نیاید . و چون آن شخصها از جایهای خویش غایب شوند
 هوا یا جسمی دیگر بجای ایشان بایستد و هرگز آن يك مسافت
 بمیان آن دو | مکان نه بیشتر از آن شود که هست و نه کمتر از آن^{۹۸}
 و گفتند که اندر شیشه و خم و جز آن مکان است نبینی که
 گاهی اندر او هواست و گاهی آب و گاهی روغن و جز آن ،
 و اگر اندر او مکان نبودی این چیزها بتعاقب اندروی جای نگرفتندی^۹
 این جمله که یاد کردیم قول آن گروه است که مر مکان را
 قدیم گفتند چون حکیم ایران شهری که مر معنهای فلسفی را بالفاظ
 دینی عبارت کرده است اندر « کتاب جلیل » و « کتاب اثیر » و^{۱۱}
 جز آن مردم را بر دین حق و شناخت توحید بحث کرد است ، و

الترجمة

عصرة أذرع . ويجوز أن يفارب الشخصان حتى لا يبقى بينهما أى مسافة ولكن المكانين
 اللذين كان فيهما الشخصان في الاجتهاد لا تخرج (المسافة التي بينهما) عن العصرة أذرع . وإذا
 غاب هذان الشخصان عن مكانهما قام الهواء أو جسم آخر مكانهما فلا تزيد ولا تنقص أبداً تلك
 المسافة الواحدة التي بين المكانين كما كانت عليه

وقالوا إن في الفارورة وفي الدن وغيرها مكاناً . ألا ترى أن فيها مرة هواء وأخرى ماء
 وتارة زيتاً وغير هذه ، ولو لم يكن فيهما مكان لما أخذت تلك الأشياء مكاناً فيهما على تعاقب
 وهذه الجملة التي ذكرناها هي قول الطائفة الذين اعتبروا المكان قديماً مثل الحكيم
 الإمبراطوري الذي عبر عن المعاني الفلسفية بألفاظ دينية وكالت يدعو الناس في كتابه « الجليل »
 وفي كتابه « الأثير » وغيرها إلى الدين الحق وإلى معرفة التوحيد ، ومثل محمد بن زكرياء الذي

پس از او چون محمد زکریا که مر قولهای ایران شهری را بالفاظ
زشت ملحدانه باز گفته است و معنیهای استاد و مقدم خویش را
۲ اندر این معانی بعبارتهای موحش و مستنکر بگذارد است ، تا کسانی
را که کتب حکما را نخوانده باشند ظن اوفتد که این معانی خود
استخراج کرده است

۶ و از آن قولهای نیکو که ایران شهری گفت است یکی اندر
باب قدیمی مکان است که گفته است مکان قدرت ظاهر خدای
است . و دلیل بر درستی این قول آن آورده است که قدرت خدای
۹ آن باشد که مقدرات اندر او باشد ، و مقدرات این اجسام
مصور است که اندر مکان است . و چون اجسام مصور که مقدرات
است از مکان بیرون نیستند درست شد که خلا. یعنی مکان مطلق
۱۲ قدرت خدایست قدرتی ظاهر که همه مقدرات اندر اویند . و زشت
کردن محمد زکریا مر این قول نیکو را نه چنان است که گفت است
قدیم پنج است که همیشه بودند و همیشه باشند یکی خدای و دیگر نفس

الترجمه

جاء بعده وفتح أقوال الإيرانية شهری بالفاظ شنيمة لإحدى وغير معاني أستاذة المقدم إلى تلك
المعاني ببارات موحشة مستنكرة ، حتى يظن كل من لم يقرأ كتب الحكماء أنه استخراج تلك
المعاني بنفسه

ومن الأقوال العنيفة التي قالها الإيرانية شهری ما ذكره في باب فهم المكان إذ قال : إن
المكان قدرة الله الظاهرة . واستدل على صحة هذا القول بأن قدرة الله هي ما يشمل
المقدرات ، وأما المقدرات فهي الأجسام المصورة التي في المكان . وإذا كانت الأجسام
المصورة التي هي المقدرات لا تستطيع أن تكون خارج المكان ثبت أن الخلاه هي المكان
المطلق هو قدرة الله ، أي قدرة ظاهرة تشمل جميع المقدرات . وعبيد محمد بن
زكريا لهذا القول الحسن ليس هو فيما قاله من أن القدماء الحجة كانت دائماً وتكون دائماً

و سه دیگر هیولی و چهارم مکان و پنجم زمان و زشتگوی تر از آن باشد که مر عالق را با مخلوق اند یک جنس شمرد تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً

۲

دلیل بر اینکه مکان قدیم نیست

۱۹

- و قول ما اندر این معنی آنست که گوئیم : روا نیست که آنچه حال او گردنده باشد قدیم باشد . و اگر مکان مطلق قدیم بودی چنان که این گروه می گویند ۶
بر حال نا گردنده بودی ، و چون حال او گردنده است م بقول ایشان لازم آید که قدیم نیست . و دلیل بر آنکه حال مکان گردنده است آن است که او گاهی از شخص کثیف و تلویک است و گاهی از شخص لطیف <و> روشن است ، ۷
و بدعوی ایشان بعضی از او بر جسم است و بعضی تهی است . و ما گوئیم که آنچه حال او گردنده باشد قدیم نباشد . پس اگر این قول درست نیست بخلاف این قول گوئیم تا درست باشد . پس گوئیم که آنچه حال او گردنده است و گاهی ۱۲
خورد و ضعیف است و گاهی بزرگ و قوی است چون نبات و حیوان و جز آن قدیم است ، و معلوم است که این قول محال است . و چون این محال است آنکه بخلاف این است درست است ، و آن آنست که گفتیم آنچه حال ۱۰
او گردنده است محدث است ، پس مکان محدث است ...

* و نیز گوئیم که مر این گروه را که گفتند مکان قدیم است پس بدین ۱۰۲

(۱۷) قدیم است ، و علی حاشی : یعنی ایشان که مکان را قدیم گفتند بسبب قدیم هیولی گفتند و لزوم قدیم مکان از قولی که در متن کتاب است ظاهر است .

الترجمه

سأولها الله والثاني النفس والثالث الحيولى والرابع المكان والخامس الزمان . بل أجمع من ذلك أنه بعد الخلق والمخلوق في جنس واحد (تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً)

* وهول أيضا : إن الذين قالوا بعدم المكان استدلوا على دعوائهم بأن قالوا إن الحيولى قديمة ،

قول دلیل برای دعوی ایشان آن آوردند که گفتند هیولی قدیم است ،
از بهر آنکه مر هیولی را جزوهای نامتجزی نهاند که مر هر یکی را
از آن عظمی است که از خوردی تجزیت نپذیرد تا چون مر چیزی
با عظم را که مر او را از مکان چاره نیست قدیم گفتند بضرورت
مر مکان را قدیم بایست گفتن

نقل گفتار ایران شهری در قدم هیولی و مکان

و از قولهای نیکو که حکیم ایران شهری اندر قدیمی هیولی و مکان
گفته است و محمد زکریای رازی مر آن را زشت کرده است آن است
که ایران شهری گفت که ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که
مر او را صنع نبود تا از حال یصنعی بحال صنع آمد و حالش بگشت .
و چون واجب است که همیشه صانع بود واجب آید که آنچه صنع
او بر او پدید آید قدیم باشد . و صنع او بر هیولی پدید آیده است ،
پس هیولی قدیم است ، و هیولی دلیل قدرت ظاهر خدای است .

(۱) دعوی ایشان وزانکه گفتند که — (۱۱) واجب آمد ب — (۱۲) پدید آمد ب

الترجمة

وفك أنهم وضوا أن الهیولی أجزاء لا تتجزى وأن لكل واحد من تلك الأجزاء عظمًا
لا یقبل التجزئة لصنعه . فلما قالوا بقدم شيء عظم لا بد له من مكان ونجب ضرورة أن يقال
أن للسكان قدیم (أيضاً)

هل كلام الإیرانشهری فی قدم الهیولی والسكان

ومن الأقوال المستة الى ذهب إليها الحکیم الإیرانشهری فی قدم الهیولی والسكان وكان محمد
ابن زکریاء یقبحها ما قاله الإیرانشهری من أن الله تعالى لم یزل صانعاً ولم یکن له وقت لا صنع له
فيه حتى یقتل من حال عدم الصنع الى حال الصنع وتعتبر حاله . ولما وجب أنه لم یزل صانعاً وجب
(أيضاً) أن یكون ما ظهر فيه صنعه قديماً . علی أن صنعه یظهر فی الهیولی ، فالهیولی قديمة وهي دلیل

و چون مر هیولی را از مکان چاره نیست و هیولی قدیم است واجب آید که مکان قدیم باشد

- و زشت | کردن پسر زکریا مر آن قول را بدان است که گفت ۱۰۳
 چون اندر عالم چیزی پدید می نیاید مگر از چیزی دیگر این حال دلیل است بر آنکه ابداع محال است و ممکن نیست که خدای چیزی پدید آورد نه از چیزی . و چون ابداع محال است واجب آید که هیولی قدیم باشد ، و چون مر هیولی را که قدیم است از مکان چاره نیست پس مکان قدیم است . و مر آن سخن لیکو و معنی لطیف را بدین عبارت زشت باز گفت تا متابعان او از یدینان^۱ و مدبران عالم می پندارند که از ذات خویش علی استخراج کرده است که آن علم الهی است که جز او مر آن را کسی ندانست
 و ما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر ردّ مذهب^{۱۲} محمد زکریا و جملگی اقوال آن اندر آن جمع کنیم بعد از آنکه مر

(۳) ابن زکریا ک — (۶) بدید تواند آوردن ک

الترجمة

على قدرة الله الظاهرة . ولا لم يكن الهيولى بد من اللسان وكانت الهيولى قديمة وجب أن يكون
 اللسان قديم

أما تصحيح ابن زكرياء لهذا القول فهو بأن قال : لا كان لم يحدث في العالم شيء إلا عن شيء آخر صار هذا دليلاً على أن الإبداع محال وأنه غير ممكن أن يحدث الله شيئاً من لا شيء . وإذا كان الإبداع محالاً وجب أن تكون الهيولى قديمة . ولا كان لا بد للهيولى من اللسان ثبت أن اللسان قديم (أيضاً) . فقد أعاد ذلك الكلام الحسن والمعنى اللطيف بهذه العبارة الفصيحة كي يظن أتباعه من المحدثين ومدبري العالم أنه استخرج من ثقافته نفسه علماً — يعني العلم الإلهي — لا يهرقه أحد سواه

و نحن نسال الله تعالى أن يوفقنا إلى تأليف كتاب في الرد على مذهب محمد بن زكرياء نجمع فيه جملة

کتاب او را که اندر این معنی کرد است چند باره نسخه کرده ایم
 ۳ و ترجمه کرده بتفاریق مر بینادهای مذهب او را بردهای عقلی ویران
 می کنیم اندر مصنفات خویش ، و الله خیر موافق و معین

- و اکنون خواهیم که گوئیم مر عقلا را اندر معنی مکان که شکی
 ۶ نیست اندر آنکه اگر جزوی نا متجزی باشد عظم او خود مکان ذات
 او باشد بقول این گروه ، از بهر آنکه او نه چون سیبی باشد که
 ذات او جزوهای بسیار باشد تا آن همه جزوها اندر عظم سیب باشد و
 ۱ باز مر سیب را اندر مکان کلی مکان باشد ، بل عظم آن ذات نا
 متجزی خود مکان آن جزو باشد نه مکان چیزی دیگر . و چون عظم آن
 جزو مکان ذات خویش باشد او متمکن باشد و عظمش مکان ذات اوست
 ۱۲ و او خود جز عظم خویش چیزی نیست ، پس او مکان باشد مکان
 جزوی و م او متمکن باشد . و محال باشد که یک چیز م مکان باشد
 ۱۰۴ و م متمکن مگر آنکه مقر آیند که مکان خود جز عظم متمکن
 ۱۵ چیزی نیست از بهر آنکه عظم آن جزو خود ذات اوست
 آنکه گوئیم که این گروه که مر مکان را قدیم گفتند می گویند
 غلط کردند کسانی که گفتند چون متمکن نباشد مکان نباشد ، و گفتند
 ۱۸ بل اگر متمکن نباشد مکان جزوی نباشد و لیکن مکان کلی بیرواست
 متمکن بر تحیزد . و معنی این قول آن خواستند که سیبی بطل متمکن
 است و اگر ما سیب را اندر هوا بداریم جزوهای آن سیب اندر عظم

(۲۰) اندر هوا انضمام

الترجمة

أقوال هذا الرجل يد أن لسانا كتبه التي ألها في هذا المعنى نسخاً مكرراً وترجمتها مرة ،
 فتعنى أسس مذهب برودود عقلية في معتقاداته ، والله موافق للخير وسعي .

- آن سیب باشد که آن مکان جزوی است مر آن جزوها را ، و جلگی سیب اندر سطح اندرونی هوا باشد که بگرد سیب گرفته باشد ، و اگر خدایتعالی مر آن سیب را از این عالم بیرون کند آن مکان جزوی که جزوهای سیب با سطح بیرونی خویش اندر او بود بر خیزد و لیکن آن مکان از-هوا که سیب اندر آن بود بر نخیزد بلکه جزوهای هوا بدانجای که آن سیب را ما بداشته بودیم بایستد تا آنجا تهی بماند بی جسمی . پس گفتند درست کردیم که بیرون شدن ممکن مکان جزوی بر خیزد و لیکن مکان کلی بر نخیزد ، چنانکه اگر خدایتعالی مر این عالم را از جسمیت او نیست کند این جای که امروز کلیت جسم این عالم اندر اوست تهی بماند

ردّ دلیل معتقدان قدم مکان

- و بیان اینکه مکان بی متمکن وجود ندارد
- ۱۲ وما مر این گره را که این گروه بستند بتوفیق خدایتعالی بکشاییم تا خریدندان خدای شناس مر مخلوق را بصفت خالق نگویند پس از آنکه بر آن واقف نباشد . پس ما مر این قوم را که این قول
- ۱۵ گفتند گوئیم که باتفاق ما و شما این عالم که جسم کلی است و اجزای او اندر عظم اوست | که آن مر جزوهای او را مکان جزوی است
- ۱۶ بقول شما و کلیت عالم اندر فضای کلی است که شما همی گوئید بی نهایت است و بگرد عالم اندر گرفتست ، و لیکن بخلاف آن است که شما همی گوئید اگر خدایتعالی مر کوهی را از این عالم بیرون کند مکان جزوی آن کوه که عظم اوست و جزوهای کوه اندر اوست بر خیزد
- ۱۷ و لیکن جای آن کوه اندر این عالم تهی بماند و بر نخیزد ، و ما گوئیم که مر شمارا بر درستی این قول برهانی نیست . و چون مر مکان

خالی را اندر این عالم وجود نیست — و هر که مکانی را از جسم خالی کند آن مکان < نا موجود شود > تا بوجود متمکنی دیگر که آن مکان را موجود بدارد موجود شود — متمکن از او بیرون نیاید

بیان موجود مکان باعتبار شیشه

چنانکه شیشه پر آب بدعوی شما مکان است مر آب را و اگر مر
 ۶ او را سرنگون سازی و بآب فرو بری تا هوا بدو نشود که
 مکان را اندر او موجود بدارد آب از او فرود نیاید البته هر چند که
 مر آب را از بالا به نشیب آمدن طبیعی است و آب بر تر از هوا
 ۹ بایستد و اندر آن شیشه مکانی پیدا شود که آن آب بر سر هوا
 همی از آن ایستد که اندر شیشه مکان بی متمکن ممکن نیست که
 موجود باشد و ایستادن آب بر سر هوا ممکن است . و اگر بجای آن
 ۱۲ شیشه مشکی باشد پر آب و سر آن تنگ و مر او را سرنگون ساز
 بآب فرو نهند و اندر هوا نگویند بداندش چنان که مر آن شیشه
 را داشتند در وقت همه آب از او فرود آید و مکان را اندر مشك
 ۱۵ وجود نماند بلکه نا بوده شود بظاهر هر چند که مر آن مکان را
 که آب اندر او بود هوای بسیط بگرفت بدانچه از مشك فراز آمد .
 ۱۰۶ و چون | هوا جای آب بگرفت آن آب جای هوا بگرفت . و چون از
 ۱۸ شیشه فراز نیامد تا هوا جای آن آب کاندر او بود بگرفتی مکان را
 وجود نبود . پس پیدا شد که وجود مکان بوجود متمکن است و بی
 متمکن مر مکان را وجود نیست

۲۱ و گوئیم اگر آن جسم کوهی است یا مثل سیبی است بقول شما مرکب

(۱-۳) خالی کند آن مکان نا موجود شود و اگر مکان نا موجود نشود متمکن
 از او بیرون نیاید ك — (۳) موجود نشود ب — (۶) فرو نهی ك — بدو پر نشود
 ب — (۸) طبعه است ك — (۹) شیشه آبی مکانی ب — (۱۴) فرود ریزد ك —
 (۲۱) کوهی بود باینکه که بخل قول شما که مرکب است ك

است از جزوهای نا متجزی ، پس آن جزو میانگی سبب متمکن است
و عظم او مکان جزوی است مراو را ، آنگاه شش جزو نا متجزی
بگردد آن جزو میانگی اندر آمده اند که رویهای اندرونی آن شش جزو^۳
مکان کلی گشته اند مر آن جزو میانگی را ، و رویهای بیرونی آن
شش جزو بدیدر جهات باز مکائد مر آن عظم را که از آن هفت
جزو نا متجزی حاصل شد است . و همچنین برین ترتیب هر سطحی^۴
که جزوهای نا متجزی بگردد او اندر همی آید روی اندرونی آن
سطح مکان باشد مر آن عظم را که اندر اوست مکان کلی و آن عظم
مکانی باشد مر آن جزوها را که اندر اوست . و درست است که^۵
چون آن جزو اندرونی که نا متجزی است و متمکن بحقیقت اوست بر
خیزد مکان جزوی آن که عظم اوست بر خیزد و مکان کلی او جز
سطحهای آن شش جزو که بگردد او اندر آمده اند چیزی نبود ، و^{۱۲}
هر جزوی از آن عظم خوش متمکن بود و سطح خوش مکانی
بود مر متمکن را . و چون همه متمکنات بر خیزد م مکان جزوی بر
خیزد و م مکان کلی . و چون اندر سبب که همی بر خیزد مر^{۱۵}
جزوی نا متجزی بعظم خوش اندر مکان جزوی خوش است و بطح
خوش مر دیگر جزوها را بعضی از مکان کلی اوست تا چون آن بعضی
فراز م آیند مکان کلی شوند مر دیگری را و سبب همی بچمکنی خوش^{۱۸}
بر خیزد | پس همه ذوات و سطوح عظمهای آن جزوها برخاستن^{۱۰۷}
او بر خیزند . و چون ظاهر کردیم که عظمهای آن جزوها مکانهای
جزوی بود و سطحهای آن جزوها مکان کلی بود مر آن عظمها را که^{۲۱}
بدو اندر بودند پیدا شد که برخاستن سبب نه مکان جزوی او ماند
و نه مکان کلی او

(۳) اندرونی : صحنه ، بیرونی ک ب (راجع ص ۷) — (۸) مر آن جزوها را ک

۱۰۸ * و محمد زکریای رازی چون اندر اثبات مکان و زمان از حجت عقل عاجز آمده است. اندر کتب خویش جایی گفته است که
 ۳ گواهی اندر اثبات زمان و مکان از مردم عامه جویند خردمندان که نفس ایشان را بسپرت باشد و بلجاج و برای متکلمان پرورده نشده باشد و منازعت نجویند. و گفته است که من از چنین مردمان پرسیدم و گفتند عقلهای ما گواهی میدهد که بیرون از این عالم گشادگی است که گرد عالم گرفته است؛ و میدانیم که اگر فلك بر خیزد و گردش نباشد چیزی هست که آن هموار بر ما می گذرد
 ۱ و آن زمان است

و ما گوئیم که این سخنی بس رکیک است و گواهی بس نا پذیرفتنی است از بهر آنکه نفس عامه چون مر اجسام را چنان بیند که هوا بگرد آن اندر آمده است و طبلش چنان است که هوا بکایست نمی و گمان برد که بیرون از فلك نیز هواست؛ از بهر آنکه همی ندانند که هوا جسمی جای گیر است چون دیگر اقسام جسم. و اگر نه چنین

(۳) جوینده خردمند آن است که — (۸) همواره که — (۱۰-۱۱) و گواهی سخت نا پذیرفتنی است که — (۱۱) نفس عامه جوهر اجسام را ب

الترجمه

و اما عجز محمد بن زکریا از رازی عند اثباته المكان والزمان عن إيراد الحجة العقلية قال في موضع من كتبه: إن أعملاء يتسبون دليلاً على إثبات الزمان والمكان عند عوام الناس الذين احتفظوا على ألبسهم ولا يتخذون أنقسام بجاج المتكلمين وأرائهم والذين لا يتسبون المنازعة. قال: إن قد سألت مثل هؤلاء الناس وقالوا لي إن عقولنا تدلنا على أنه يوجد من خارج هذا العالم امتداد (أو: فضاء) محيط باله، وأنصرف أنه لو ارتفع الفلك ولم يوجد دورانه كان هناك شيء يمر بنا دائماً وذلك هو الزمان

است چرا ظنش تيفتسد كه بيرون از اين عالم آب است يا خاك است
بگردد آن گرفته . . .

٣

كتاب المباحث المشرقية لغير الدين محمد بن عمر الرازي (طبعة حيدرآباد ١٣٤٣ هـ)
ج ١ ص ٢٤٦ - ٢٤٧ (١).

قال محمد بن زكرياء الرازي إن: للخلاء قوة جاذبة للأجسام ولذلك يحتبس
الماء في الآواني التي تسمى سراقات الماء وينجذب في الآواني التي تسمى زرافات
الماء (٢).

٣

والذي يدل على بطلان الأول وجهان الأول أن أجزاء الخلاء متشابهة كما
ينبغي، فلو كان لبعضها قوة جاذبة لكان جميع الأجزاء كذلك فإلّا كان يجب أن يكون
الانجذاب إلى اليمين أولى منه إلى اليسار. والثاني أنه لو كان حابس للماء في السراقة
هو الخلاء الذي امتلأ به فلم يزل الماء المنقوش في الهواء الشاغل لحلل الهواء الخالي
ينزل وإن كان ثقله يفلب جذب ذلك الخلاء فلا ينتقل الماء المنسكب عليه القارورة
ولا يثقل الخلاء بل ينجذب وإمساكه الثقيل للمشتعل عليه أسهل من إمساكه الثقيل
المباين. وأيضاً فلم أنه إذا قتح رأس الآنية ينزل الماء بل كان يجب أن يجبس الخلاء

(١) لم يوفق إلى: مقابلة النص الطبع: بنسخة مخطوطة. (راجع من: فوق ص ٢٠٢
تليق ١) فأبجته كما هو في الطبعة وإذ كان التحريف فيه ظاهراً
(٢) ورد هذا القول منسوباً إلى الرازي في كتاب الأسفار الأربعة للهمزاني (٣٤٥)
وفي شرح المرافق للرجاني. راجع S. Pines, Beiträge p. ٤٧. وأنظر أيضاً من
فوق ص ١٧١ و ص ٢٥٠

الماء هناك ولا يتركه حتى ينزل ولا يدع الإناء الذي فيه ينزل أيضاً بل يبقى مرتفعاً
 ١٢ مثلاً . فإن قالو تقل الإناء غلب جذب الحلاء أبطلنا ذلك بما إذا كان الإناء أخف
 وزناً من الماء الذي فيه

٤

كتاب زاد السافرين لناصر خسرو، ص ١١٠ — ١١٤ و ١١٦ — ١١٨

اندر زمان

١١٠

از حکما آن گروه که گفتند هیولی و مکان قدیمان اند و مر
 ٣ زمان را جوهر نهند و گفتند که زمان جوهریست دراز و قدیم.
 و ردّ کردند قول آن حکما را که گفتند مر زمان را عدد حرکات
 جسم ، و گفتند اگر زمان عدد حرکات جسم بودی روا نبودى که
 ٦ دو متحرک اندر يك زمان بدو عدد متفاوت حرکت کردندى . و
 حکیم ایران شهری گفته است که زمان و دهر و مدت نامهای است
 که معنی آن از يك جوهر است ، و زمان دلیل علم خدايست

التعريب

إن طائفة الحكماء الذين قالوا ان الهیولی والمكان قدیمان قرّروا أيضاً أن الزمان جوهر ،
 وقالوا ان الزمان جوهر ممتدّ وقديم . وردّوا على قول الحكماء الذين قالوا ان الزمان عدد
 حرکات الجسم ، وقالوا لو كان الزمان عدد حرکات الجسم لما جاز أن يتفرک متحرکان فى
 زمان واحد بعددین متساویین . وقال الأمير الشهير الحکیم ان الزمان والذهر والدة ليست إلا
 أسماء يرجع منها إلى جوهر واحد . (وقال) ان الزمان دلیل على علم الله كما أن المكان دلیل

چنانکه ممکن دلیل قدرت خداست و حرکت دلیل فعل خداست و جسم دلیل قوت خداست ، و هر یکی از این چهار بی نهایت و قدیم است ، و زمان جوهری رونده است و بی قرار . و قول که محمد زکریا گفت که بر اثر ایران شهری رفته است همین است که گوید زمان جوهری گذرنده است

- ۶ و ما گوئیم زمان چیزی نیست مگر گشتن حلقای جسم بر یکدیگر تا چون جسم از حالی بحالی شود آنچه بیان آن دو حال باشد مر آن را همی زمان گویند ، و آنچه مر او را حال گشتن نیست مر او را زمان گذرنده نیست بلکه حال او یکی است و مر یک حال را درازی نباشد .
- ۷ و دلیل بر درستی این قول آن است که آنچه حال او گردنده است جسم است و زمان آن است که اندر او جسم از حالی بحالی دیگر شود چنانکه از روشنائی بتاریکی رسد و مر آن مدت را روز گویند ،
- ۸ یا از تاریکی بروشنائی رسد و مر آن مدت را شب گویند ، و یا جسم نبات و حیوان از خوردنی بزرگ شود و مر آن مدت را عمر گویند
- ۹ و جز آن ، و چون مر هر حال گردنده را گشتن حال او اندر زمان است و حال او جز بزمان گردنده نیست و آنچه حال او گردنده است جسم است و گشتن حال جسم حرکت است پیدا آمد که زمان جز حرکت جسم چیزی نیست ، و نیز پیدا آمد که آنچه او نه جسم

(۲) و هر یکی جوهرهایی بی نهایت است (۸) حال گذرنده نیست که

الترجمہ

علی قدرتہ اللہ و الحركۃ دلیل علی فعل اللہ و الجسم دلیل علی قوتہ اللہ ، و ان کل واحد من تلك الأربعة غیر متناه و قدیم . (و قال) ان الزمان جوهر متقل بنیر قرار . و أما قول محمد بن زکریا انی جاء بعد الإیرانشهری فهو أنه قال ان الزمان جوهر یجری

- است حال او گردنده نیست و آنچه حال او گردنده نیست زمان بر او گذرنده نیست ، چه اگر زمان بر او گذرنده بودی حال او نیز بگشتی چنانکه حال جسم گشت که زمان بر او گذرنده بود . . .
- ۱۱۲ اگر زمان جوهری بسیط باشد حال باشد که مر او را جزوها باشد از بهر آنکه متجزی مرکب باشد نه بسیط . و اگر زمان جوهر باشد
- ۱۱۳ حال باشد که نا چیز می شود چنانکه زمان گذشته نا چیز شده است و جوهر نا چیز شونده نباشد . . .
- ۱ گوئیم که اندر این تصور کردن مر زمان را جوهری قدیم گذرنده جز تصور حال و خطای عظیم و زیانی بزرگ نیست . اما این تصور | حال بدان است و بدان روی است که اگر زمان جوهر است و آنچه از او گذشته است نا چیز شد است و آنچه نیامد است موجود نیست پس از او جز آن يك جزو که مر او را اکنون گویند و آن پدید آینده است و نا چیز شونده چیزی ظاهر نیست . و پدید آینده محدث باشد و محدث قدیم نباشد . و آنچه از او هیچ جزوی ثابت و قائم بذات نباشد و عدم پذیر باشد او جوهر نباشد
- ۱۰ اما خطای عظیم و زیانی بزرگ اندر این تصور بدن رویت که هر که مر زمان را نداند که چیست بحقیقت آنکس تصور کند که خدای تعالی را حد و زمان است و زمان بر او گذرنده است . و بدین تصور آنکس مر خدای را محدث تصور کرده باشد ، از بهر آنکه معلوم است م مر حکمای دین را و م مر حکمای فلسفه الهی را پیراهنهای عقلی که عالم جسمی محدث است . و چون زمان جوهر گذرنده باشد
- ۱۸
- ۲۱

(۱۰۰۹) چون تصور حال و خطای عظیم و زیانی بزرگ است اندرین تصور خیری نیست بدان روی که اگر زمان ك — (۱۱) باخیز شد ب — (۱۴) و باخیز شونده ب — (۱۷) مر که مر آن زیان را نداند ك — (۱۸) درجه و زمان است ك — (۲۰) و م مر حکمای علم الهی ك

آن زمان که پیش از آن بوده است که خدایتمالی مر این عالم را
 بیافرید گذشته باشد ، و آخر آن زمان که خدای تعالی اندر او
 بی عالم بود آن ساعت بوده باشد که خدایتمالی مر این عالم را اندر او^۳
 بیافرید . و چون مر آن زمان را آخر بود لازم آید که مر زمان
 خدایتمالی را اولی باشد تا بآخر رسد . و آنچه مر زمان او را اول^۶
 و آخر باشد او محدث باشد .

* پس درست کردیم که آنکس که مر زمان را جوهر گوید مر
 خدای را محدث گفته باشد . و همه تحریر مر محمد زکریا را که
 چندان سخن ملحدانه گفته است و بآخر مذهب توقف را اختیار^۱
 کرد است ، گفتست اندر آنچه می ندانم از کارها توقف کردم
 و خدای مرا بدین توقف عقوبت نکند ، بدین سبب بود است که^{۱۱۴}
 زمان را جوهری قدیم تصور کرد است و گذرنده ...^{۱۲}

و عیب اندر این طریقت آن است که گفته است زمان جوهری^{۱۱۶}
 گذرنده است ، از بهر آنکه اگر چنین باشد چنانکه گفتیم آن زمان
 که پیش از آفرینش عالم بوده است بر عالم گذشته باشد و آخر آن^{۱۰}
 زمان اگرچه هرازه بوده است اول آفریدن این عالم باشد . و آنچه مر

(A) و همه تحریر محمد زکریا که — (۹) ملحدان : سقط — (۱۶) زمان و اگر چه که

* ترجمه

فقد أجبنا أن من قال أن الزمان جوهر يجب أن يقول أن الله محدث . وكل العبرة التي
 وقع فيها محمد بن زكريا — وهو الذي قال ينزل هذا القدر من كلام الملحدين ، ثم اختار في
 آخر الأمر مذهب التوقف ، قال : إني أتوقف من الأمور التي لا أعرفها وإن الله لا يملأني على
 هذا التوقف — فسيما أنه تصور أن الزمان جوهر قدیم مجرى

بعضى را از زمان او آخر باشد مر آن بعضى را اوّل باشد ، و آنچه مر
بعضى را از زمان او اوّل و آخر باشد او محدث باشد ...

- ١١٧ * و گروهى که مر آن را جوهرى گمان برند آنست که چون آنچه
زمان براو گذرنده است بر خيزد زمان او با او بر خيزد چنانکه هر
که بميرد زمان او بر خيزد . پس اگر فلک که حرکت او بر تر
از همه حرکات است بر خيزد زمان بجملى که بر خيزد . اما دهر نه
زمان است بل زندگى زننه دارنده ذات خویش است چنانکه زمان
١١٨ زندگى چيزيست که مر او را زننه | دارنده جز ذات اوست . و مر

(١) آخر او ک — (٣-٤) است که چنانکه چيزى که زمان ک

التريجة

وأما طائفة الذين توهموا أن " (الزمان) جوهر (قد قالوا :) انه إن ارتفع الشيء الذى
يعنى عليه الزمان قد ارتفع زمانه معه ، كما يرتفع زمان كل من يموت . فان ارتفع الفلك الذى
حركته أعلى من جميع الحركات قد ارتفع الزمان بجملة . وأما الدهر فليس هو الزمان بل هو
حياة المقيّم بقائه كما أن الزمان حياة الأشياء التى لها حياة قائمة بغير ذاتها * . وليس للدهر

* ورد مثل هذا القول فى مقالة صغيرة فى مجموعة راغب ياشا رقم ١٤٦٣ ورقة ٨٩ ط
بنوان ه ما الفصل بين الدهر والزمان . وهذه المجموعة تحتوى على مقالين للرازى (راجع
من فوق ص ١١٣) وعلى رسائل لآبى على مسكويه ولآبى خير الحسن بن سوار وغيرهما .
ولعل المقرة لأجد هؤلاء المؤلفين ، وهناك نصها :

« إن الدهر هو عدد الأشياء القائمة والزمان هو عدد الأشياء الزمانية ، وهذان العدان
يعدّان الأشياء قطعا ، أعنى الحياة والحركة . فإن كل واحد إما أن يعدّ جزءا بعد جزء وإما أن
يعدّ الكل ساء . فإن كان هذا على ذلك قلنا : إن الفهم الذى يعدّ الكل هو الدهر ، والذى
الذى يعدّ الأجزاء جزءا بعد جزء هو الزمان . فقد استبان الآن وصحّ أن المدد اثنان قطعا ،
أحدهما يعدّ الأشياء القائمة الرومانية وهو الدهر ، والآخر يعدّ الأشياء الجزئية الواقعة تحت
الزمان وهو الزمان وهو عدد حركات الفلك »

دهر را رفتن نیست البته بلکه آن يك حال است از بهر آنكه
او زندگي و ثبات چيزيست كه حال او گردنده نیست. و چون مر اين
حق را تصور كرده شود زمان را بر روحانيات گفته نيابد وجوبه ٢
متحيز نمائند

(٣) روحانيان ب

الترجمة

ذهب البتة بل هو في حال واحدة لأنه حياة و ثبات للأشياء التي لا تتغير حالها . وإذا كان
إنسان يصور هذه الحقيقة فلن يطلق اسم الزمان على الأشياء الروحانية ولن يبقى الباحث متحيزاً

٥

كتاب المطالب العالية لغير الدين محمد بن عمر الرازي (المتولي سنة ٦٠٦) . وقد اتينا
لياً على بعض فصول من المقالة الأولى من الكتاب الخامس منه وموضوع تلك المقالة البحث في
الزمان . وكتاب المطالب العالية آخر وأضج ما ألفه غير الدين في الفلسفة الإلهية أجداً تأليفه في
سنة ٦٠٣ أي ثلاث سنين قبل وفاته ولم يجه (١) .

اعتمدنا في نشر الفصول التالية على النسخة المخطوطة المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت
رقم ٤٥٥ م توحيد (ورقة ٢٠٧ ط وما يليها) وهي نسخة حديثة التحرير مخلوطة بالأخطاء
واجتهادنا في تصحيحها على قدر الامكان . واطلنا أيضاً على تلخيص كتاب المطالب العالية (٢)
لمحمد بن تاملور بن عبد الملك الحوانجي (المتولي سنة ٦٤٦) (٣) غير أن قائده في تصحيح
النص قليلة

(١) راجع ما قاله فيه أحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده في كتاب مفتاح السادة (حيدرآباد
١٣٢٨) ج ١ ص ٤٤٧ .

(٢) محفوظ في الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٣٣ عقائد (وهي محررة
في سنة ١٢٠١ هـ ومقتولة عن نسخة المؤلف المكتوبة سنة ٦٤٣ هـ)

(٣) راجع طبقات العالمة الكبرى للسبكي ج ٥ ص ٤٣ .

من الفصل الثاني

في تقرير قول من يقول العلم يكون المدة والزمان
موجوداً علم بديهي^٢ أولى لا يحتاج إلى الحجة والدليل

٣

٢٧٠٧ ظ اعلم أنّ المثبتين | للعدة فريقان منهم من يدعى أن العلم بوجوده علم بديهي ضروري غنى عن البيان والبرهان ، ومنهم من حاول إثباته بالبيئة والبرهان . أما الفريق الأول فمنهم محمد بن زكرياء الرازي وقوم آخرون

٦

وقال مولانا الإمام السماعي إلى الله : إني وإن كنت ما وجدت لهم إلا ادعاء البديهة والضرورة إلا أنني أقرر قولهم تقريراً أحسن وأكمل بما ذكروه وأقول لهم أن يحتاجوا على صحة قولهم بوجوده :

٩

(الحجة الأولى) إنا لو فرضنا شخصاً ظافلاً عن وجود الأفلاك والكواكب وعن طلوعها وغروبها بأن كان أعمى أو كان جالساً في بيت مظلم وقد رنا أنه قصد تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس فإن هذا الإنسان يجد المدة أمراً مثبتاً لا يحدث وعبر دائماً بلا وقوف ولا انقضاء . والعلم بذلك ضروري حتى أنه إذا اعتبر هذه الحالة من البكرة إلى الضحوة ثم اعتبرها من الضحوة إلى وقت الظهور فإنه مع قفلته عن حركة الشمس والقمر وسائر الكواكب والأفلاك يعلم بالبديهة أن علمه بهذا الاعتبار لا يتوقف على علمه بأن فلاناً تحرك أو كوكباً تحرك . وهذه الاعتبارات تدل على أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي^٢ أولى غنى عن البيان والبرهان

١٨

(الحجة الثانية) إن كل أمر يشير العقل إليه سواء كان موجوداً أو معدوماً فإن ذلك الأمر إما أن يعتبر حال حدوثه وتبدله أو حال دوامه واستمراره . فإن اعتبرناه حال حدوثه فهاهنا العقل حكم بإثبات حال وحين وزمان جعله طرفاً

٢١

(٥) من حاول اثباته غ — (٧) إنا فإن كنت غ — (١٢) أمراً شافياً غ —

(١٣) وم دائماً غ — (٢٠) وسدله غ — (٢٧) طرفاً غ —

- للموتة ، وإن اعتبرناه حال دوامه فهذا القوام لا يقل منه إلا إذا كان موجوداً في الأزمنة المتقدمة مع أنه موجود في الزمان الحاضر ، < وإن > رفنا اعتبار الزمان والمدة عن العقل بحز العقل حينئذ عن تصور معنى الحدوث وتصور معنى ^٣ القوام . ولما كان هذان المعنيان متصوران بديهيان ثبت أن تصورهما لا يتقرر إلا عند الاعتراف بوجود الزمان من العلوم البديهية الأولى . والذي يزيد هذا الكلام تقريراً أن المتكلمين قالوا المرض لا يبقى زمانين والباقي هو الذي استمر وجوده ^١ زمانين وأكثر . فهم لا يقولون البتة معنى الحدوث ومعنى البقاء < إلا > بالقياس إلى المدة والزمان ، وهذا يدل على أن العلم بوجود المدة علم بديهي غنى عن الحاجة والبرهان (الحجة الثالثة) على أن العلم بوجود المدة علم بديهي هو أن نقول : ^٩ إنا إذا قلنا إن آدم عليه السلام كان قبل محمد عليه السلام فإننا لم نقل من هذه القبلة إلا أن بينهما مدة مخصوصة وزماناً مخصوصاً ، وإذا قلنا الأخوان التوأمان وجدا معا لم نفعل من هذه المعية إلا أنهما حصلا في زمان واحد . ولو رجعت إلى جميع العقلاء ^{١٢} الذين بقوا على فطرتهم الأصلية وسلامة عقولهم الفريزية لم يفهموا من هذه القبلة ولا من هذه المعية إلا ما ذكرناه . فلعنا أن العلم بوجود المدة والزمان علم مقرر في بدائه القول وغرائز الأذهان . فإن قيل فلم لا يجوز أن يكون المراد من هذه ^{١٥} المعية والقبلية نفس ذاتهما ، قلنا لأننا جعلنا ذاتهما وجوديهما مورداً للتقسيم لهذه المعية وهذه القبلية ومورد التقسيم مغاير لما به حصل ذلك التقسيم وذلك ^{١٨} معلوم بالضرورة

- (الحجة الرابعة) أن كل عاقل يعلم ببديهية عقله أن الجسم إما أن يكون متحركاً وإما أن يكون ساكناً . والمعقول من كونه متحركاً < أنه > إنما يكون متحركاً إذا حصل في مكان بعد أن كان حاصلًا في غيره ، وهذه البديهية إشارة إلى أن هذا ^{٢١} الجسم كان حاصلًا في حيز ثم حصل في زمان آخر في حيز آخر . وهذا يدل على أنه

(١) إلا أنه كان غ — (٤) ومجت غ — (٦) همر ان غ — الفرض غ —

(٧) لا يقلوا غ — (١٣) الذين تفوا غ — (١٥) بداية القول غ —

(١٦) ووجود فيهما غ

لا يمكن ثقل معنى الحركة والتغير إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان . وأما
السكون فالمقول منه هو استمرار الجسم في الحيز الواحد زمانا طويلا وهذا
٢ أيضا إشارة إلى وجود المدة والزمان . فلما كان العلم بحقيقة الحركة وبحقيقة السكون
علما بدسيا أوليا جليا > وثبت < أن العلم بهما لا يتقرر إلا عند التسليم بوجود
١٠٨ المدة والزمان وثبت أن الذي | يتوقف عليه الأولى - أولى أن يكون أوليا ثبت أن
٦ العلم بوجود المدة والزمان علم بدسي أولى

(الحجة الخامسة) ان كل حافل يعلم بدسية عقله أن الموجود إما أن يكون
قديما أو محدثا ، ثم إنه لا يعقل من القديم إلا أنه الذي لا أول لوجوده ولا يعقل
٩ من الحادث إلا أنه الذي يحصل لوجوده أول . ثم إذا فسرنا قولنا انه لا أول
لوجوده < و > هو أننا إذا اعتبرنا حاله في الأزمنة السابقة فأنا لا نصل بقولنا
إلى زمان إلا وقد كان موجوداً قبله ، وإذا فسرنا الحادث وهو أنه الذي لوجوده
١٢ أول ثم يفهم منه [إلا] أن عقولنا تنتهي إلى وقت يحكم عقلنا بأنه حدث فيه ، فيثبت
أن صريح العقل حاكم بأن الشيء إما أن يكون قديما وإما أن يكون محدثا ويثبت أنه
لا يمكن تصور معنى التقديم ومعنى المحدث إلا عند الحكم بوجود الزمان . وذلك
١٥ يفيد أن العلم بوجود المدة والزمان علم بدسي

(الحجة السادسة) ان صريح العقل حاكم بأنه يمكن قسمة الزمان إلى السنين
وقسمة السنين إلى الشهور وقسمة الشهور إلى الأيام وقسمة الأيام إلى الساعات ،
١٨ ويعلم بالضرورة أن الساعة جزء من اليوم الذي هو جزء من الشهر الذي هو جزء
من السنة التي هي جزء من المدة . والعلم بمحصل هذه التقديرات والتقسيمات علم
ضروري - والعلم بكون بعضها أقل من بعض أو أكثر من بعض علم ضروري . ومن
٢١ المعلوم بالضرورة أن المحكوم عليه يقبل التقسيمات منابر للسواد والبياض والحجر

(١) تظل معنى خ - (٤) > وثبت < : يباح فـ خ - عند تسليم لوجوده خ -

(٨) لا تمل ولا تمل خ - (١٠) فأنا لا يصل لقولنا خ - (١٢) يتضح خ -

لعل الصواب : تحكم عليه بأنه - (١٣) ان صريح العقل ثابت بأن (رابع س ١٦) -

(٢١) ومن المعلوم بالضرورة خ -

- والثلث وأن ذلك الأمر ما لم يكن متحققاً في الأعيان امتنع كونه مورداً لهذه التقييدات في الأعيان . فثبت أن العلم بوجود الزمان والمدة علم بديهي
- (الحجة السابعة) أن كلَّ أحد يعلم بأنَّ هذه المدة قصيرة وتلك المدة طويلة ، ٣ فانه يقال بقي إلى وقت الظهور زمان طويل ثم يقال بعد ذلك انه لم يبق < من > تلك المدة إلا القليل ، والعلم بمحصول هذه الأحوال علم بديهي . ومتى كان العلم بصفة الشيء بديهيّاً كان العلم بأصل وجوده أولى أن يكون بديهيّاً ، فثبت أن ٦ العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي . لا يقال لم لا يجوز أن يقال هذه القلة وهذه الكثرة فرضان واعتباران لا حصول لهما إلا في الذهن والخيال ، لأننا نقول هذا الفرض الذهني إن كان مطابقاً للأمر الخارجي حصل المطلوب وإن لم يكن مطابقاً ١ كان فرضاً كاذباً وحكماً باطلاً وكان جارياً مجرى ما إذا فرضنا هذا الحجر ياقوتاً مع أنه في نفسه ليس كذلك . ومعلوم أن تقسيم الزمان بالأجزاء العظيمة والصغيرة ليس من هذا الباب فبطل قول من يقول انه محض الفرض والاعتبار ١٢
- (الحجة الثامنة) أن جميع الجهال والعوام يؤرخون ويسلمون أن السنين تتوالى وتماقب ويميزون يدياته عقولهم بين الماضي والمستقبل والحالي . وهذه الصفات ١٥ لاشك أنها صفات المدة ، والصفة إذا كانت مملومة بالضرورة كان الموصوف أولى أن يكون كذلك . واعلم أن هذه الوجوه متقاربة وهي بأسرها دالة على أن العلم بوجود المدة ضروري
- (الحجة التاسعة) انا قد محكم على حركتين بأنهما ابتدأتا معاً وانقطعتا معاً ١٨ ويكون علنا بهذه المدة في الابتداء وفي الانقطاع علماً ضرورياً ، وقد نقول في حركتين آخرين ان إحداها ابتدأت قبل الأخرى وانقطعت قبلها أو بعدها ، وعلنا
-
- (١) كونه مودداً خ — (٣) تمل خ — (٤) فانه تعالى بقي خ — إلى وقت الظهور خ — (٧ - ٨) وهذه الكثرة امران اعتباران لا حصولهما خ — (٩) هذا الفرض خ — (١١) ان يقسم الزمان خ — (١٤) يندأه عقولهم خ — والخال خ — (١٥) مملومة الضرورة خ — (١٦) بأسرها دله خ — (١٨) ابتدأ خ — (١٩) وقد يقول خ — (٢٠) آخرين ان احدهما خ — وبهذا خ

بهذه التقدم والتأخر علم ضروري . ثم لا نقفل من هذه الممية إلا أنها حصلت في زمان واحد ولا نقفل من هذا التقدم والتأخر إلا أن إحداها حصلت في الزمان السابق على زمان حدث هذه الأخرى ، وكل ذلك يدل على أن العلم بوجود | المدة والزمان بديهى

(الحجة العاشرة) انا محكم حكماً بديهيًا بأن هذه الحركة أبداً من تلك الأخرى مثل قولنا إن ذهب الفلّة أبداً من طيران <...> ثم إنه لا يمكننا تفسير الحركة البطيئة والحركة السريعة إلا بأن نقول السريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة البطيئة في زمان أقل من زمانها ، أو التي تقطع مسافة أطول من مسافة البطيئة في زمان مساو لزمانها . فلما ثبت أن العلم بكون الحركة بطيئة وسريعة علم بديهي وثبت أنه لا يمكن فهم تصور ماهية الحركة السريعة و ماهية الحركة البطيئة إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان علمنا أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي

واعلم أننا قد نبهنا بهذه الوجوه العشرة التي ذكرناها على كثير من الوجوه المغايرة لها مع < ما > في الواحد منها كفاية في إثبات هذا المطلوب . ولما ثبت أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي أوّلئ فنقول : هذه المدة لا يجوز أن تكون عبارة عن حركة الفلك ولا عبارة عن صفة من صفات شيء من حركات الفلك *

من الفصل الرابع

في البحث عن ماهية الزمان

٢٧٣ ظ

الذي ذهب إليه أرسطوطاليس وارتضاء المفسرون سكّابى نصر الفارابي

(١) بهذا التقدم والتأخر خ — (٢-١) لا تفل . . . ولا تفل خ — (٢) ان أحدما حصل خ — (٦) ان ذهب الفلّة خ — (١٣) لهذه الوجوه خ — (١٥) فيقول خ — (١٩) وارتضاء المتجهون خ

* أورد فخر الدين في بقية هذا الفصل عدة براهين على أن الزمان ليس عبارة عن حركة الفلك

وأبي علي بن سينا أنه مقدار حركة الفلك الأعظم . وقال الشيخ أبو البركات
 البشادى صاحب المعتبر أنه مقدار الوجود . وقال قوم آخرون أنه عبارة عن نفس
 حركة الفلك الأعظم . وقال آخرون لا معنى الزمان إلا بمجرد التوقيت على ما فسرناه ٢
 وكشفنا عن معناه . وقال آخرون كما أن النقطة تفعل بمحركها الخط فكذلك الآن
 يفعل بمحركه الزمان ، وكما أن النقطة إذا فعلت بمحركها الخط كانت واصلة وإذا
 وقعت تلك النقطة على الخط الذى وجد أولا كانت فاصلة فكذلك الآن إذا فعل
 بمحركه الزمان كان آنا واصلا وإذا حدث في الزمان المتصل كان آنا فاسلا .
 وقالت طائفة عظيمة من قدماء الحكماء الزمان جوهر أزلى واجب الوجود لذاته
 ولا تعلق له في ذاته ولا في وجوده . لا بالفلك ولا بالحركة وإنما الفلك بمحركه يقدر ١
 أجزاءه كما أن الفئجة تقدر بسبب أحوالها المختلفة أجزاء الليل والنهار . ثم قالوا
 هذا الجوهر القائم بنفسه إن حصل فيه شيء من الحركات ويقدر امتداد دوامه
 بسبب تلك الحركاتسمى زمانا ، وأما إن خلا عن مقارنة | الحركات ولم يحصل ١٥١٨
 فيه شيء من التغيرات فهو المسمى بالزمن والأزل والسرمد . فهذا تفصيل مذاهب
 الناس في هذا الباب ولنتكلم الآن في الزمان هل يعقل أن يكون مقدارا للحركة
 الفلسفية كما هو قول أرسطاطاليس وأتباعه . فنقول هذا المذهب عندنا باطل ١٥
 ويدل عليه وجوه . . .

من الفصل السادس

في تتبع سائر المذاهب والأقوال في ماهية الزمان

٢١٨ ط

أما مذهب من يقول الزمان عبارة عن الحركة الفلسفية فقد بالتا في تقرير
 الوجود الدالة على فساد . وأما مذهب من يقول أنه عبارة عن مقدار الحركة

(٤) تفعل بمحركها خ — (٥) تفعل بمحركه خ — (٦) كانت في أصله
 فكذلك خ — (٧) كان اناء فاضلا (مرتين) خ — (٨) وقال خ — من قد الحكماء
 خ — (١٠) الفخات خ — (١١) القائم بالنفس خ (راجع ص ٢٧٨ س ٢٠ ، ٢٠) —
 (١٤) في أن الزمان هل تفعل خ

الفلكية فقد كشفنا عن فساد كشاف لا يبقى للماقل فيه ريبة . وأما قول أبي البركات ان الزمان عبارة عن مقدار الوجود فهذا كلام مبهم مجمل ، وأحسن أحواله أن يقال المراد منه أن الزمان مقدار امتداد الوجود . فإن كان المراد ذلك فهو باطل

وأما قول قدماء الحكماء وهو أنه جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته فالتأخرون أبطلوا ذلك بأن قالوا الزمان شيء سيال متجدد الوجود ، وما يكون كذلك فإنه يتمتع أن يكون جوهرًا قائمًا بذاته مستقلاً بنفسه ، هذا غاية الإلزام في إبطال هذا المذهب . ولجيب أن يجيب عنه فيقول لا نسلم أنه في ذاته وماهيته سيال متبدل منقضى ، ولم لا يجوز أنه جوهر باق أزلي أبدي إلا أنه إذا حدثت الحوادث صارت تلك الحوادث المتعاقبة مقارنة له وحيثئذ يلزم من وقوع التغير والتبدل وقوع التغير والتبدل في نسب ذلك الجوهر إلى تلك الحوادث ، والحاصل أن السيلان والتبدل ما وقما في ذات الزمان في جوهره بل وقما في نسبتته إلى الحوادث المتعاقبة

فإذا عقل هذا المعنى في حق واجب الوجود فلم لا يعقل مثله في ذات الزمان وجوهره ؟ فظهر < أن > هذه الحجة التي ذكرها المتأخرون في إبطال مذهب القدماء في ماهية الزمان حجة ضعيفة ساقطة ، بل عندي أن هذا القول أقرب الأقوال المذكورة في ماهية الزمان وحقيقته وهو مذهب الإمام افلاطون . وظهر بهذه المباحث النافضة التي أوردناها والبيانات النافضة الكاملة التي قررناها أن الحق في حقيقة المكان والزمان | فلافلطون الإلهي لا ما اختاره أرسطاطاليس المنطقي

ولما نلخص هذا الكلام فتقول : القائلون بأن الزمان جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته فريقان منهم من < قال > أنه وإن كان كذلك لكنه يمكن بذاته واجب بغيره فلذلك المالة على أن واجب الوجود لذاته ليس إلا الواحد ، ومنهم من قال بل الزمان جوهر واجب الوجود لذاته متمتع بالعدم لعينه واعلم أن القائلين

- ان الزمان موجود واجب لذاته فريقان منهم من بالغ وأفرط وزعم أنه هو < واجب > الوجود الذي هو إله العالم وهو المدبر لكل الممكنات . واحتجوا عليه بأنه ثبت أن كل ما سوى المدة والزمان فإنه لا يتقرر دوامه إلا بدوام المدة ٣ والزمان وثبت أن دوام المدة والزمان غنى عن دوام كل ما سواه . وهذا يوجب ككون كل ما عداه مفتقراً إليه في الوجود وكونه غنياً عن كل ما عداه في الوجود . فيثبت أن المدة هي الشيء الذي يصدق عليه أنه واجب الوجود لذاته ٦ فقط

- ثم قالوا : ولهذا جاء في بعض الأخبار النبوية « لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر » . وجاء أيضاً في بعض الأدعية العالية « يا هو يا من لا هو إلا هو يا من لا ١ يرى أحد كيف هو إلا هو يا من لا إله إلا هو يا أزل يا أبد يا سرمد يا دهر يا دهب يا ديهور يا من هو الحى الذى لا يموت » . فهذا قول قال به طائفة من الخلق ومذهب ذهب إليه قوم . وقال الأكثرون جل إله العالم عن أن يكون هو الدهر ١٢ والزمان . قالوا بل التذمات الواجبة الوجود خمسة : مؤثر لا يتأثر وهو إله العالم ، ومتأثر لا يؤثر وهو الهيبولى ، وشئ يؤثر ويتأثر وهو النفس فإنها تؤثر في الهيبولى وتتأثر عن واجب الوجود ، < و > شئ آخر لا يؤثر ولا يتأثر وهو الدهر ١٥ والقضاء . وهذا المذهب منسوب إلى قدماء الفلاسفة

القول في النفس والعالم

كان الرازي في كتاب العلم الإلهي^(١) وغيره من الكتب^(٢) بحث في قدم النفس السكلية واشتياقها إلى الميولي ومبوطها فيها وتشبها بها وادعى أن في هذا الاعتقاد برهان قاطع فاسفي على حدوث العالم^(٣) إذ كان العالم ليس سوى نتيجة تعلق النفس بالميولي وتصورها فيها . وقد أودع ناصر خسرو كتابه المعروف بتراد المسافرين فصلين يدوران حول هذا البحث أوردناها فيما يلي^(٤) كما أن أبحاثهم الرازي عاجله في كتاب أعلام النبوة عند مناظرته مع أبي بكر الرازي^(٥) وذكر ابن سينا وفخر الدين الرازي^(٦) وغيرهما^(٧) ما يدلنا على أن الرازي بقوله في حدوث العالم قصد إلى مخالفة أرسطوطاليس

(١) راجع من فوق ص ١٧٠ وأيضاً ص ٢٠٦ ٢١٠ ٢١٠ ٢١٠

(٢) ومن أهمها كتاب النفس الكبير والصغير اللذان ذكرهما أصحاب التراجم ، راجع رسالة

البيروني رقم ١٣١ و ١٣٢

(٣) راجع أيضاً تأليفاً للرازي ذكره ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣٢١) عنوانه

« كلام جرى بينه وبين السعدي في حدوث العالم »

(٤) القطعة الأولى والثانية

(٥) راجع الفصل الحادي عشر (ص ٣٠٨ وما يليها)

(٦) القطعة الثالثة والرابعة

(٧) راجع من فوق ص ١٨٢

۱

کتاب زاد المسافرین لناصر خسرو ، طبعه کلویانی ۱۳۴۱ ، ص ۱۱۴-۱۱۶ (*)

۱۱۴

نقل کلام محمد زکریا

که عالم از صانع حکیم بطبع است یا بخواست

- ۲ و آنگاه گفته است بودش عالم از صانع حکیم از دو روی بیرون نیست یا عالم از او بطبع بوده شده است و مطبوع محدث است ، پس لازم آید که صانع نیز محدث باشد از بهر آنکه طبع از فعل فرو نیایستد ، و آنچه بودش از باشاننده او بطبع باشاننده باشد میان

(۳) از دو وجه ک — (۴) و مطبوع محدث است ، و علی هامش ک : بتقدیر اینست که مطبوع البتة محدث است تا صانع بطبع را حدوث لازم آید و اگر مطبوع محدث نباشد حدوث صنع لازم نیاید — (۶) از باشنده او بطبع باشنده باشد میان باشنده و بوده ک

الترجمه

نقل کلام محمد بن زکریا فی أن العالم يصنع عن

الصانع الحكيم إما بالخلق وإما بالإرادة

و ما هنا قال : لا يتصور حدوث العالم عن الصانع الحكيم من وجوه ٥ ، إما أن العالم حدث عنه بالخلق فقد كان مطبوعاً محدثاً و لم أن يكون الصانع أيضاً محدثاً لأن الطبع لا يقع دور الفعل . و ما كان حدوثه عن محدثه بطبع محدثه (و جب أن) يكون بين محدثه و حدوثه عنه بالخلق مدة

(*) راجع H. H. Schaefer فی مجله ZDMG ج ۷۹ (۱۹۲۵) ص ۲۳۲ ،
و اینجا L. Massignon, *Recueil de textes inédits relatifs à la mystique musulmane*, Paris 1929, p. 181,
و اینجا فی مجله *Revue du Monde Musulman* ج ۶۲ ص ۲۱۸ ، راجع اینجا
S. Pines, *Beiträge* p. 59.

- باشانده و بوده شده از او بطبع مدتی متاهی باشد چنانکه اندر آن مدت ممکن باشد که آن چیز بوده شده از آن چیز که از او بوده شود میباشد ، چنان که میان خاستن ماهی از آب <و آب> گیر بطبع مدتی^۳ متاهی باشد . پس واجب آید که عالم از صانع خویش بمدتی متاهی سپس تر موجود شده باشد ، و آنچه او از چیزی محدث بمدتی متاهی قدیمتر باشد او نیز محدث باشد . پس واجب آمد که صانع عالم که عالم^۶ از او بطبع او بوده شود محدث باشد .
- و اگر عالم از صانع بخواست او بوده شده است و با صانع اندر ازل چیزی دیگر نبوده است که مر او را بدین خواست آورده^۱ است تا مر عالم را بیافریده است از آن خواست که او اندر ازل بر آن بود از نا آفریدن عالم پس مر عالم را چرا آفرید ؟ آنگاه

(۲) مدت ممکن باشد ب — (۳-۲) بوده شود نباشد ك — (۳) خاستن ، وعلى هاشم ك : یعنی پیدا شدن — ماهی از آب گیر بطبع ب ، ماهی از آب وآنکه بطبع ك — (۴-۵) متاهی از بس ك — (۶-۷) عالم که آنچه از او ك — (۱۱) برآن بود تا از نا آفریدن ب — چرا آفرید ، وعلى هاشم ك : یعنی هرگاه در ازل خواست بود و عالم نیافرید پس عالم را درین حین چرا آفرید چون آفریدن عالم را وجهی نیافت نایل شد که در ازل قدیمی بود که او سبب آفریدن عالم شده وآن را قسم می گویند چنانکه از متن معلوم شود

الفرجة

متناهیه حتی یتمکن فی هذه المدة أن يحدث ذلك للشيء عن الشيء الذي حدث عنه ، كما أن بين ظهور السمك من الماء بالطبع وبين (وجود) إتياء الماء مدة متناهية . فقد وجب أن العالم تأخر وجوده من وجود صاحبه بمدة متناهية . وأما ما كان أقدم بمدة متناهية من شيء محدث فانه أيضاً محدث ، فقد وجب أن يكون صانع العالم الذي حدث عنه العالم بالطبع محدثاً وإن كان العالم حدث عن الصانع بالارادة ولم يكن مع الصانع في الأزل شيء آخر فانه من إرادة (عدم خلق العالم) التي كان عليها في الأزل إلى إرادة خلق العالم فلم يخلق العالم بعد أن

گفته است که چون می بینیم که خدایتعالی از خواست نا آفریدن
عالم بخواست آفریدن | آمد است واجب آید که با خدایتعالی ۱۱۵
نیز قدیمی دیگر بوده است و آن دیگر قدیم مر اورا بدین فعل
آورده است

علت آویختن نفس بهیولی

۱ آنگاه گفته است که آن دیگر قدیم نفس بود است که
زنده و جاهل بود است . و گفته است که هیولی نیز ازلی بود
است تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شده است و اندر هیولی
۲ آویخته است و از او صورتها می کرده است از بهر یافتن لذات
جسمانی از او . و چون هیولی مر صورت را دست باز دارنده بود
و اذین طبع گریزنده بود بر خدای قادر و رحیم واجب شد مر
۱۲ نفس را فریاد رسیدن تا از این بلا برهد . و آن فریاد رسیدن از
او سبحانه مر نفس را آن بود که خدای مر این عالم را بیافرید و

الترجمة

لم يخلق ؟ وهامنا قال : ولما رأينا أنَّ الله تعالى انتقل من لادة عدم خلق العالم إلى لادة
خلق وجب أن يكون مع الله تعالى قدیم آخر وأن يكون ذلك القديم الآخر هو الذي بته
على هذا القول

علة تعلق النفس بالهیولی

وهامنا قال : وذلك القديم الآخر هو النفس التي كانت حية جامعة . وقال : ان الهیولی
كانت أيضاً أزلية حتى إنَّ النفس بسبب جهلها اختلت بالهیولی وتلفت بها وصنعت منها صوراً
لكي تحصل منها على اللذات الجسدية . ولما كانت الهیولی امتنع عن التصوير وهربت من ذلك الطبع
وجب على الله التخاذل الرجم أن يساعد النفس ليعطسها من ذلك البلاء . وكانت تلك المساعدة منه

صورتهاى قوى ودراز زندگانی را اندر او پدید آورده تا نفس
 اندر این صورتهای لذات جسمانی همی یابد . و مردم را پدید آورد
 و مر عقل را از جوهر الیهیت خویش سوى مردم اندر این عالم
 فرستاد تا مر نفس را اندر هیکل مردم بیدار کند از این خواب
 و بنایش بفرمان باری سبحانه که این عالم جای او نیست و مر او
 را خطائی اوقاشده است بر اینگونه که یاد کردیم تا این عالم کرده
 شده است . و میگوید عقل مردم را که چون نفس بیولی اندر
 آویخته است همی پندارد که اگر از او جدا شود مر او را هستی
 نماند ، تا چون نفس مردم از این حال که یاد کردیم خبر یابد
 مر عالم علوی را بشناسد و از این عالم حذر کند تا بعالم خویش
 که آن جای راحت و نعمت است باز رسد
 و گفته است که مردم بدین عالم نرسد | مگر بفلسفه ، و هر که

۱۱۶

(۷) مردم که ۴ - (۱۲) مگر بهم حکمت و هر که حکمت بیاموزد که

الترجمة

سبحانه نفس بانه خلق هذا العالم وأحدث فيه صوراً قوية طويلة العمر كي تحصل النفس
 في تلك الصور على الذات الجسمانية . (ومن أجل ذلك) أحدث (الله) الإنسان وأرسل
 العقل من جوهر إلهيته إلى الإنسان في هذا العالم لكي يوقظ النفس من نومها في هیکل
 الإنسان ولكي يريها — بأمر الباري سبحانه — أن هذا العالم ليس مكانها وأنه وقع لها
 خطأ — على النحو الذي ذكرناه — كان سبب خلق هذا العالم . وإن العقل يقول للإنسان
 إنه لما كانت النفس تعلقت بالمجسود فلتفكر أنه إذا غارتها لن يبق (تلك المجسود) وجود ،
 حق إذا علمت نفس الإنسان تلك الحال التي أشرنا إليها قلنا تعرف العالم العلوي وتحذر من هذا
 العالم إلى أن ترجع إلى عالمها الذي هو مكان الراحة والنعم
 وقال : إن الإنسان لا يصل إلى ذلك العالم إلا بالفلسفة ، وإن سلك من تعليم الفلسفة وعرف

فلسفه یاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از این شدت برهد . و دیگر نفوس اندر این عالم همی مانند تا آنگاه که همه نفسها اندر هیکل مردی بعلم فلسفه ازین راز آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند و همه بکلیت آنجا باز رسند . آنگاه این عالم بر خیزد و هیولی از این بند گشاده شود ٦ همچنانکه اندر ازل بوده است

٢

کتاب زاد السافرن لناصر خسرو، ص ٣١٨ - ٣١٩

و دیگر فرقه گفتند که نفس بر هیولی بنادانی و غافل خویش فتنه شد است و از عالم خویش بیفتاد است و اندر هیولی آویختست تا

٣١٧

(٣) بعلم وحکمت لـ — (٩) بنادانی وذهلی ب — (١٠) آویختست بآرزوی

الترجمة

عالمه وصار قليل الاضطراب وكسب المعرفة فقد تخلص من تلك الشدة . وأما النفوس الأخرى فتبقى في هذا العالم إلى أن تتبعه جميع النفوس التي في هياكل الأدميين بعلم الفلسفة إلى ذلك السر وتعمد إلى عالمها وترجع هناك بكليتها . إذن فسيرتج هذا العالم وتطلق الهيولى من قيدها كما كانت في الأزل

وقالت فرقة أخرى : ان النفس افتتحت بالهيولى بسبب جهلها وغفلتها فهبطت من عالمها وتملكت بالهيولى لكن تجد نصيباً من شهوة اللذات الجسدية (*). (وتقارن :) ان النفس طاماً غير هذا

(*) وفي نسخة ب : وتملكت بالهيولى من أجل شهوتها إلى اللذات الجسدية

از آرزوی لذات جسمانی بهره یابد. و مر نفس را عالمی هست جزاین
 عالم، ولیکن | چون با هیولی بیامیخته است مر عالم خویش را ۳۱۸
 فراموش کرد است. و باری سبحانه مر عقل را فرستاد است اندر ۳
 این عالم تا مر نفس را آگاه کند که این که می کند خطاست و مر
 او را از عالم او یاد دهد تا دست ازین عالم کوتاه کند و بعالم خویش
 باز گردد. و گفتند این گروه که حکمت رهنماست مر نفس را ۱
 سوی سرای او، و هر که حکمت بیاموزد نفس او ازین خطا آگاه
 شود و بر ساری خویش باز گردد و بنعمت ابدی رسد. ولیکن نفس
 تا بعلم حکمت نرسد ازین راز آگاه نشود و از فتنه بودن بر هیولی ۱
 نرهد. و علت پیوستن نفس بجسم مر زندگی و ارادت و غفلت نفس
 را نهادند این گروه

لذات جسمانی و مر نفس را ب — (۲) بیامیخته ک — (۱) تا بعلم فلاسفه ب —
 (۱۰) و غفلت : سقط ک

المرجوع

العالم إلا "أما لما امتزجت (*) بالهولی نسبت طالبا فأرسل البارئ سبحانه العقل فی هذا العالم
 ليعبر النفس بأن ما فعلته خطأ وليذكرها بما فيها حق تكلف عن هذا العالم وترجع إلى طالبا .
 وقالت هذه الطائفة ان الحكمة هي للرشع النفس نحو مرقما وان كل من تعلم الحكمة يتنبه
 نفسه إلى ذلك الخطأ وترجع إلى مرقما وتصل إلى التيمم الا بدی . ولكن قبل أن تصل النفس إلى
 علم الحكمة (*) لا تنبه إلى هذا السر ولا تتخلص من اشتاتها بالهولی . وأما علة تثبيت النفس
 بالجسم فقد وضعتها تلك الطائفة فی حياة النفس ولی إرادتها وغفلتها

(*) فی ک : لما تملت

(*) فی ب : إلى علم الفلاسفة

٣

مناظرات فخر الدين محمد بن عمر الرازي وهو تأليف يحتوي على ست عشرة مناظرة جرت بينه وبين علماء في بلاد ما وراء النهر ، طبع هذا الكتاب في مطبعة دائرة المعارف العثمانية بميدو آباد الدكن ١٣٥٥ هـ على حسب نسخة محفوظة بالكتبة الأصفية (= س) ، واعتمدنا منه على نسخة أخرى محفوظة بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٣٠ معالم (= ت) (٥)

وفي المناظرة الأخيرة (س ٣٩ من الطبعة) رد فخر الدين على رجل فيلسوف من سمرقند اسمه الفريد الفيلاي ينتصر بضمينه كتاب في حدوث العالم او حدوث الأجسام وفي اثباتها ذكر مذهب محمد بن زكرياء الرازي في الخلق

فقلت يا سبحان الله القول بأن الجسم قديم يحتمل وجهين : الأول أن يقال الجسم في الأزل كان متحركا وهو قول أرسطوطاليس وأتباعه والثاني أن يقال الجسم في الأزل كان ساكنا ثم تحرك . فهب أنك أبطلت القسم الأول كما هو مذهب أرسطوطاليس وأبي علي إلا أن بمجرد إبطال ذلك القسم لا يثبت حدوث الجسم ، فالدليل على فساد القسم الثاني وهو القول بأن تلك الأجسام كانت ساكنة ؟ قتال الفريد الفيلاي إني لا أتكلم في هذه المسألة إلا مع أبي علي فلما أبطلت قوله بالحركات الأزلية كفاي ذلك في إثبات حدوث الأجسام . فقلت له فإذا جاءك محمد

(٤٥٣) أرسطوطاليس ت — (٣) في الأزل : سقطت — (٤) لا أن : سقطت — لا يثبت حدوث ت — (٥) الدليل على جواب ت — (٧) كفاي تلك س

- ابن زكرياء الرازي وقال اشهدوا علىّ بأنّي لا أعتقد كون الأجسام متحركة في الأزل بل أعتقد أنها كانت ساكنة في الأزل ثم انها تحركت فيها لا يزال ، فكيف تبطل قوله وبأي طريق تدفع منعه ؟ فأصرّ النيلاني على قوله أنّي لا ألزم إقامة البرهان على حدوث الأجسام وإنما ألزم لإبطال قول أبي علي . فقلت فلي هذا الطريق لا يكون هذا البحث بحثا علميا عقليا وإنما هو نوع من أنواع المجادلة مع إنسان معين على قول معين

٤

أجوبة الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا عن مسائل أبي الرمان البيروني ، الجواب عن المسألة الثانية (مجموعة جامع البدائع لعمادها الشيخ عبي الدين صبري السكردى بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣٠ هـ ، ص ١٢٦ - ١٢٧)

المسألة الثانية

- لم جعل أرسطوطاليس أقاويل القرون الماضية والأحقاب السالفة في الفلك ووجودهم إياه على ما وجدته عليه حجة قوية ذكرها في موضعين من كتابه على ثبت الفلك ودوامه ؟ ومن لم يتعصب ولم يصّر على الباطل تحقق أن ذلك غير معلوم ولا نعلم من مقنناره إلا أقل مما يذكره أهل الكتاب بكثير ، وما يحكي عن الهند وأمثالهم من الأمم فهو ظاهر البطلان عند التحصيل لتعاقب الحوادث على مكان المعمور من الأرض إما جملة وإما نوبا . وأيضا فإن حال الجبال كلها كذلك في القدم وشهادة الأحقاب بمثل تلك الشهادة مع ظهور الحدث فيها

٩

الجواب

يجب أن تعلم أن ذلك ليس منه بإقامة البرهان وإنما هو شيء أتى به في خلال

- الكلام ، على أنه ليس الأمر في السماء كالأمر في الجبال . فإن الآدمر وإن شاهدت
 ١٢ الجبال محفوظة في كلياتها فلم تمر عن اختلافات الموارض في جزئياتها من المحطام
 بعضها وتراكم بعضها على بعض وانهدام أشكالها وما هو أيضاً فوق هذا مما يذكره
 افلاطون في كتيبه في السياسات وغيرها . وكأنك أخذت هذا الاعتراض عن يحيى
 ١٥ النحوى الموه على النصارى بإظهار الخلاف لأرسطوطاليس في هذا القول ، ومن نظر
 إلى تفسيره لآخر الكون والفساد وغيره من الكتب فما عسى يخفى عليه
 موافقته لأرسطوطاليس في هذه المسألة . أو عن محمد بن زكرياء الرازى المتكلف
 ١٨ الفضولى في شروحه في الإلهيات وتجاوز قدره في بطل الجراح والنظر في الأبطال
 والبرازات * لا جرم فضح نفسه وأبدى جهله فيها حاوله ورامه . . .

(١٨) في الطبعة : بسط الخراج

* أشار على بن زيد البيهقي في كتاب حمة صوان الحكمة (نقره محمد شقيع . لهود
 ١٩٣٥) ص ٨ الى هذه الجملة قائلاً : « وقال أبو علي بن سينا في حقه هو المتكلف الفضولى
 التى من شأنه النظر في الأبطال والبرازات ، وقد صدق لأنه (اى الرازى) بلغ الغاية في المتكلفات
 الطبية وتكلم بالموراء والمخبات فيما سوى ذلك » . راجع أيضاً من فوق ص ١٦٩ تعليق »

المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي

مقتبسة من كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي

هو أبو حاتم أحمد بن حمدان بن أحمد الورستاني أو الورسamy المتوفى سنة ٣٢٢هـ^(١)، كان من كبار دعاة الإسماعيلية واشتهر بدعوته إلى المذهب الفاطميّ ولعب دوراً عظيماً في الشؤون السياسية في طبرستان وفي أذربيجان وفي الديلم ولاسيا في أصفهان والريّ حتى استجاب له جماعة من كبار الدولة مثل أسفار بن شيرويه ومرداوج القائد وغيرها . وقد ذكره عبد القاهر البغدادي في كتاب الفرق بين الفرق^(٢) ونظام الملك في سياست نامه^(٣) وابن النديم في فهرسته^(٤) وابن حجر العسقلاني في لسان الميزان^(٥) أما تأليفاته فقد بقي بعضها الى اليوم في خزائن الطائفة الإسماعيلية البهروية في الهند^(٦) ومن أهمها كتاب أعلام النبوة الذي نحن بصددّه . وقد أطلق صديق الدكتور حسين الهمداني نُزَيْلِ بِمَباي على نسخة مخطوطة منه وهذه النسخة تحتوي

(١) لم يذكر هذا التاريخ الا في كتاب لسان الميزان

(٢) ص ٢٦٧

(٣) ص ١٨٦ من نسخة C. Schefer

(٤) ص ١٨٨ س ١٣ ومن ١٨٩ س ٢١

(٥) ج ١ ص ١٦٤

(٦) W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London راجع 1933, p. 32.

ط ٢٨٠ ص وهي في غاية الصحة وإن كانت حديثة النسخ (سنة ١٣٠٦ هـ) ،
 واستطعت مقابلة بعض أجزاءها الأولى بنسخة أخرى جاءتني أيضاً من الهند
 يرد أبو حاتم في كتاب أعلام النبوة على فيلسوف طبيب معاصر له أنكر
 النبوات وتقص الأديان وقال في فلسفته الإلهية بقدوم الخمسة . ويظهر أن هذا الشخص
 المسمى بالملحد هو محمد بن زكرياء الرازي غير أن مقدمة الكتاب التي لا بد أن ذكر
 أبو حاتم فيها اسم خصمه قد سقطت من النسخ المخطوطة بفقدان الصفحة الأولى
 منها مما يشككنا في نسبة الفصول المذكورة باسم الملحد الى الرازي . على أن داعياً
 إسماعيلياً آخر أعنى الداعي أحمد بن عبد الله حميد الدين الكرمانى الذى عاش في
 آخر القرن الرابع (١) يجبرنا في كتابه الأقوال النحوية (٢) أن « الشيخ أبا حاتم
 الرازي في كتابه المعروف بأعلام النبوة ردّ على محمد بن زكرياء الرازي » وذلك
 عند اجتماعهما في مجلس بالري في أيام مرداوج

وذكر الداعي الإسماعيلي الهندي إسماعيل بن عبد الرسول الأجنبي المعروف
 بالمجنوع (٣) (توفي حوالى سنة ١١٨٣ هـ) كتاب أعلام النبوة في فهرسته للكتب
 الإسماعيلية التي كانت معروفة في زمانه في خزائن الهند وحلل موضوعاته المتفننة
 تحليلاً لا بأس به وأشار الى خصم أبى حاتم فيه بعبارة الملحد حسب ما يدلنا على
 أن الصفحة الأولى أو مقدمة الكتاب كانت قد ضاعت في زمانه كما أنها عديمة في
 النسخ الحديثة . قال إسماعيل المجنوع :

« ومنها كتاب أعلام النبوة لسيدنا أبى حاتم الرازي أطى الله قدسه . في ابتداء
 الكتاب فصول في ذكر ما جرى بينه وبين الملحد الذى ناظره في أمر النبوة في

(١) راجع من فوق ص ٧ وما يليها

(٢) راجع ابتداء القطعة الثانية (ص ٣١٣) وكذلك من فوق ص ١٠ ص ٩ حيث طبعنا
 مقدمة كتاب الأقوال النحوية

(٣) راجع Ivanow ص ٧٣

مجلس تارة بعد تارة . وذلك قول الملحد من أين أوجبت أن الله اختص قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويؤكد بينهم المداوة ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس . فأجابه في ذلك ورد عليه وفي غيره من قوله بقسم الحسنة البارى والنفس والهيولى والمكان والزمان . ثم فصول بعد ذلك في الرد على ما ذكره أيضاً في كتابه واحتج به من قوله أن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ودفعوا النظر والبحث عن الأصول ، وطمعوا فيما أتى من الروايات أن الجدل في الدين والمرء فيه كفر ، ومن عرض دينه للقياس لم يزل البهر في التباس ، ولا تفكروا في الله وتفكروا في خلقه ، والقدر سر الله فلا تخوضوا فيه ، وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق ، وغير ذلك من أشباهه وما شاهده من الاختلاف بين قوم كل نبى مما احتج به على دفع النبوة . ثم نكت فيها اختص به محمد صلى الله عليه وآله من مكارم الأخلاق وكذلك موسى وعيسى صلوات الله عليهما قبله ، ثم فصول في ذكر شيء من كلام الأنبياء في كتبهم ورسومهم مما يختلف ألفاظها ويتفق معانيها وما دلوا عليه وأمروا به من البحث عن معاني كلامهم للمرموزة ليظهر صدقهم ويحول ما يدعيه الملحدون عليهم من اختلافهم وتناقض كلامهم . ثم فصول في ذكر شيء من اختلاف الفلاسفة وتناقض كلامهم وأقوالهم الشيعية القبيحة والكشف عن المحالات والخرافات التي ابتدعوها وغير ذلك من أشباهه . ثم فصل في الرد على الملحد فيما قاله في باب المعجزات وضعف فيه حججه من ادعى المعجزات للأنبياء عليهم السلام ، وفيه ذكر بعض دلائل محمد صلى الله عليه وآله من الكتب المنزلة ومعجزاته التي ليس بوسع البشر أن يأتوا بمثلاً إلا بتأييد من الله عز وجل ، وبيان ما في القرآن من المعجز العظيم حتى يعلم الملحد أنه لا يقدر أهل الأرض أن يأتوا بمثله . ثم فصل في الرد عليه أيضاً في ادعائه أن الفلاسفة استدركوا هذه العلوم يعني ما في كتب الطب من معرفة طبائع العقاقير

والخصوصات التي فيها ومعرفة حركات الفلك والكواكب وحساب النجوم وغير ذلك من علم الهندسة ومعرفة مقدار عرض الأرض وطولها ومسافة ما بين السموات وغير ذلك من أشباهها بآرائهم واستنبطوها بدقة نظرم وألمحوا ذلك بلطافة طبهم ، فردّ قدّس الله روحه عليه في ذلك وثبت أن جميع العلوم الدينية والمنافع الدنيوية مأخوذة عن الإجماع والأنبياء عليهم السلام ومنسوبة إليهم ،

هذا ونحن ننشر فيما يلي نص المنظرات الواردة في أول كتاب أعلام النبوة وتنبه بما ذكره حميد الدين الكرمانى في كتاب الأقوال الذهبية من « الجواب عما أهمل أبو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكرياء الرازى » في أثناء تلك المنظرات. أما ردود أبى حاتم على كتاب الرازى في النبوات وهى موضوع بقية كتاب أعلام النبوة فسنشرها في الفصل التالى إن شاء الله

١

كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي من ١-٢٤ (= خ) ، وقابلنا به النص الوارد في كتاب
الأقوال الذهبية للسكرماني (= ك) وهو يصل إلى ٢٩٩ س ٧ (٥)

وفيما جرى بيني وبين الملحد أنه ناظرني في أمر النبوة وأورد كلاماً نحو
ما رسمه في كتابه الذي قد ذكرناه

فقال : من أين أوجبتم أن الله اختصّ قوماً بالنبوة دون قوم وفضلهم على
الناس وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم ؟ ومن أين أجزتم في حكمة الحكيم
أن يختار لهم ذلك ويشلي بعضهم على بعض ويؤكد | بينهم العداوات ويكثر
المحاربات ويهلك بذلك الناس !

قلت : فكيف يجوز عندك في حكمته أن يفعل ؟
قال : الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يُلهم عباده أجمعين معرفة
منافعهم ومضارهم في عاجلهم وأجلهم ولا يفضل بعضهم على بعض فلا يكون
بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم
أئمة لبعض فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ويضرب بعضهم وجوه بعض
بالسيف ويعم البلاء ويهلكوا بالتعادي والمجازبات . وقد هلك بذلك كثير من
الناس كما نرى

قلت : ألسنت تزعم أن الباري جلّ جلاله حكيم رحيم ؟

قال : نعم

(٤) وجعلهم أئمة لهم ك — في حكمته ك — (٩) ولا يفضل ك : فلا يفضل خ —
(١٠) تنازع واختلاف ك — (١٢) ويهلكون ك — والمحاربات ك — (١٤) جل وتعال ك

(٥) كنت قد نشرت هذا الفصل في مجلة *Orientalia* ج ٥ (١٩٣٦) س ٣٨ وما يليها ،
وأعيد هنا مصححاً

قلت: فهل ترى الحكيم فعل بخلقه هذا الذي تزعم أنه أولى بحكمته ورحمته، وهل احتاط لهم فألمهم الجميع ذلك وجعل هذه الهيئة عامة ليستغنى الناس بعضهم عن بعض وترفع عنهم الحاجة إذ كان ذلك أولى بحكمته ورحمته؟^٣

قال: نعم

قلت: أوجدى حقيقة ما تدعى^١ فإننا لا نرى في العالم إلا إماماً وأموماً^٢ وطاملاً ومتعلماً في جميع الملل والأديان والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب الفلسفة التي هي أصل مقالاتك، ولا نرى الناس يستغنى بعضهم عن بعض بل كلهم محتاجون بعضهم إلى بعض غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمة والعلماء، لم يلقوا ما اذعيت من منافعهم ومضارهم في أمر العاجل والآجل بل أخرجوا إلى علماء يتعلمون منهم^٣ | وأئمة يقتدون بهم وراضة يروضونهم. وهذا عيان لا يقدر على دفعه إلا مباحث ظاهر البهت والعداء. وأنت مع ذلك تدعى أنك^٤ قد خصصت بهذه العلوم التي تدعيها من الفلسفة وأن غيرك قد حرم ذلك وأخرج إليك وأوجب عليهم التعلم منك والافتداء بك^٥

قال: لم أخص بها أنا دون غيري، ولكني طلبتها وتواتوا فيها. وإنما حرموا ذلك لإضرارهم عن النظر لا لنعص فيهم. والدليل على ذلك أن أحدهم يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرفه في هذه الأمور ويهتدى بحيلته إلى أشياء تدق عن فهم كثير منا، وذلك لأنه صرف همته إلى ذلك. ولو صرف همته إلى ما صرفت همتي أنا إليه وطلب ما طلبت لأدرك ما أدركت^٦

قلت: فهل يستوى الناس في العقل والهمة والفطنة أم لا؟

قال: لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعينهم لاستووا في الهمم والعقول

(١) الحكيم الرحيم ك — (٢) يستغنى الناس بها ك — (٣) لم يلقوا على ما ك —

(١٠) يروضونهم ك — (١٤) أنا بها ك — (١٨) وطلب ما طلب غيره ك —

(٢٠) بما بينهم ك

- قلت : كيف نُجيز هذا وتدفع العيان ؟ وإنا نرى ونعاین أَنَّ الناس على طبقات وتفاوت مراتب ولستَ تقدر على دفع ما اتفق الناس عليه أن يقولوا :
- ٢ فلان أعقل من فلان وفلان عاقل وفلان أحمق وفلان أكيس من فلان وفلان كيس وفلان بليد وفلان لطيف الطبع وفلان غليظ الطبع وفلان فطن وفلان غبي . ومن دفع هذا فقد كابر وعاند . وإذا ثبت هذا فقد وقعت الخصوصية .
- ٦ وقد علمنا أَنَّ الأحق البليد الطبع الغبي لا يدرك بفطنته ونظره ما يدركه العاقل الكيس الفطن اللطيف | الطبع من العلوم الدقيقة والجليلة في باب المماش والصناعات التي ذكرت أَنَّ الناس اشتغلوا بها عن النظر في العلوم الدقيقة وأنهم بلغوا في تلك الصناعات ما يدق عن أفهامنا . والناس في ذلك أيضاً يتفاوتون
- ٤ في المراتب والطبقات ويتفاضلون في كل صناعة . وفي كل طبقة من الناس فاضل ومفضول وعالم ومتعلم ولا نرى أحداً يدرك شيئاً من الأمور بفطنته وكيسه وعقله إلا بمعلم يرشده ومعاون يرجع إليه ثم يحتذى على مثاله ويبني عليه أمره . وهذا ما لا مرة فيه ولا يقدر أحد على دفعه . وإذا ثبت هذا فقد جاز أن يقع التفاضل في الناس والتفاوت في مراتبهم كما قد أجزت لنفسك ما تدعيه أنك أدركت من علوم الفلسفة بالعقل الكامل والهمة البعيدة والطباع الثام
- ١٥ ما لا يقدر على بلوغه من هو ناقص العقل متخلف في الهمة ولا يتعلمه وإن علم ولا يتوجه له وإن هدى إليه لبلادته وقصان طباعه . وهذا موجود في جيلة الناس أَنَّ البليد الجاني لا يبلغ معرفة ما يبلغه الفطن ولا يطيقه وإن تكلف واجتهد فيه . وإذا وجب هذا وثبت أن تختلف أحوال الناس في العقل والكيس والفضيلة فقد وجب أن يحوج بعضهم إلى بعض وأن يتعلم بعضهم من بعض

(٢) عليه الناس ك — (٥-٤) وفلان عي ك — (٦) الي ك — (٩-٨) وانهم قد بلغوا ك — (٩) يدق افهامنا عنها ك — (١٢) وساون ك : وقانون خ — (١٣) فهذا ك — (١٥) والطبع الثام ك — (١٨) بمرفته ما ك — (١٩) فاذا ك

فيكون فيهم عالم ومتعلم وإمام ومأموم في جميع الأسباب في الدين ، في الأمور
الديناوية كما نشاهده عياناً . | وقد انتقض قولك انه لا يجوز في حكمة الحكيم
٢ ورحمة الرحيم أن يجعل الناس بعضهم أئمة لبعض وانه يجب أن يلهم عباده
أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم وأن لا يُخرج بعضهم إلى
بعض ، وزعمت أن ذلك أحوط لهم وأولى بحكمتهم . وإن هذا غير موجود في
٦ جنة الناس ونزى الحكيم الرحيم قد فعل بعباده خلاف ما تدعيه أنه أحوط لهم
وأنه أولى بحكمتهم ، إلا ما نجد في طبائعهم من تساويهم في أشياء طبعوا عليها كما
١ طبع عليها سائر أصناف الحيوان من البهائم والسباع والطيور ودواب الماء وجميع
الأنجاس من طلب الغذاء والتناسل وألهت معرفة ما لها من المنافع والمضار
في ذلك . فكل جنس من الحيوان لا تفاضل فيها ولا درجات بينها بل استوت
في ذلك وهي مطبوعة عليه فلا درجات بينها ولا مراتب لأنها ليست بمأمورة
١٢ ولا منية ولا مستعبدة ولا مكلفة ولا مثابة ولا معاقبة ومن أجل ذلك
لا درجات بينها . وخص البشر بأن يكون فيهم عالم ومتعلم وإمام
ومأموم وفاضل ومفضول ليقوم الأمر والنهاي وتظهر الطاعة والمعصية
١٥ ويثبت الاستعباد ويقع الثواب والعقاب على حسب ما يكون من أعمالهم
باختيار لا بإجبار . وهذا أوجب في حكمة الحكيم ورحمة الرحيم من أن
يكون سبيل البشر سبيل البهائم وسائر الحيوان . وليس يخلو الأمر من إحدى
١٨ ثلاث خلال : إما أن تقول أن الحكيم ترك ما ادعيت أنه أولى به في حكمته بوجهه
وأنه أعم نفعاً لبرئته وأحوط لهم | فلم يفعله بهم وهو يقدر عليه — فإن الذي
تدعيه من هذا الباب هو معدوم في العالم — وانه فعل بهم ما هو أعم ضرر

(٢) نشاهده كـ — (٤) أجمعين : سقط خ — معرفة مضارهم ومنافعهم كـ (٧) في

طباعهم كـ — (١٠) وكل جنس كـ — (١٢) ولا مستعبدة : سقط خ — فن أجل كـ —

(١٨) ثلاث خصال كـ

- وأقرب إلى هلاكهم على زعمك فيكون قد فعل ما لا توجه الحكمة والرحمة ،
 فإننا نراه قد فعل بهم هكذا من إحواج بعضهم إلى بعض ، أو تقول أراد ذلك
 وأحبّه فلم يقدر عليه فلزمه العجز ، أو تقول إن الأولى بحكمته ورحمته ما قد^٣
 فعله بهم على نحو ما ادّعيناه : فارجع عن أصلك وتدع اعتقادك السقيم ودعواك
 البشعة التي قد نقصتها على نفسك حين زعمت أنك أدركت بفتنتك ودقة
 نظرك ما لم يدركه كثير من الفلاسفة القدماء وهم كانوا لك أئمة وفي أصولهم^٦
 نظرت وكتبهم درست وبها استدركت ما تدعيه . فمرة نزع أن لا يجب أن
 يكون الناس أئمة بعضهم لبعض وأنه يجب أن يتساووا فلا يجوز بعضهم إلى
 بعض ، ثم تنقض على نفسك كما قد أجزت أن تتفاوت مراتب الفلاسفة حتى^٩
 يدرك بعضهم ما لا يدركه البعض وأن يكون بعضهم أئمة لبعض . كما اتفقت
 عليه الفلاسفة أن افلاطون كان إماماً لأرسطاطاليس وأن أرسطاطاليس كان
 تلميذاً له وكما ادّعت أنهم قد نقصوا عن مرتبتك حين أدركت ما تدعي أنهم لم^{١٢}
 يدركوه من الصواب الذي زعمت أنهم أخطأوا فيه وأنه واجب عليهم الرجوع
 إلى قولك والاعتداء بك . أوليس قد أثبت بهذه الدعوى المراتب والدرجات^٧
 وأثبت أن يكون في الناس عالم ومتعلم وإمام ومأموم وأن بعضهم تعجز فطنته^{١٥}
 عن فطنة غيره وإن اجتهد ؟ أوليس قد انكسر عليك قولك الأول ؟ ولمعمرى
 أن هذا هو أشبه بالصواب وأثبت . وإذا ثبت هذا وجاز أن يكون في الناس
 عالم ومتعلم وإمام ومأموم وأن تكون فهم مراتب ودرجات جاز أن يختص^{١٨}
 الله بحكمته ورحمته قوماً ويصطفيهم من خلقه ويجعلهم رسلاً إليهم ويؤيدهم
 ويفضلهم بالنبوة ويعلمهم بوحى منه ما ليس في وسع البشر أن يعلموه ليعلموا
 الناس ويرشدوهم إلى ما فيه صلاح أمورهم ديناً ودنياً ويسوسوا الخلائق بمثل ما^{٢١}

(١) قد فعل خلاف ما يوجهه ك — (٧) ما تدعيه : إلى هاتنا انتهت رواية ك

- نرى من هذه السياسة العجيبة التي يرتاض عليها الخاصّ والعامّ والعالم والجاهل والكيس والبليد ويستقيم أمر العالم بهذه السياسة التي نشاهدها بالشرائع التي شرعوها واستغنى بها البليد الغليظ الطبع عن النظر في دقائق العلوم الفلسفية التي يتعبون فيها وتبهر عقولهم ويعجزون عن ضبطها وإن اجتهدوا . فأى الأمرين أولى بحكمته ورحمته وأوجب عليك أن تأخذ به : أن يختصك بهذه الفضيلة التي ادّعتها لنفسك ونقضت بها دعواك الأولى فثبتت دعوى من يقول بأنّ في العالم إماماً | ومأموماً وعالماً ومتعلماً ؟ أو دعواك الأولى أنه لا يجوز في حكمته أن يكون في العالم إمام ومأموم وعالم ومتعلم ؟ فأختر أيهما شئت . فإن اخترت هذه الدعوى بطلت دعواك وانكسرت عليك وأنت نقضت عليك نفسك . وإن اخترت الأخرى وأجرت في حكمه الحكيم أن يختصك بهذه الفضيلة دون غيرك وأن يُخوِّج الناس إليك وإلى التعلّم منك فلم أنكرت أن يختار عزّ وجلّ رسلاً ويختصهم بالنبوة ويجعلهم أئمةً للناس ويُخوِّج الناس إليهم وإلى التعلّم منهم ليكونوا ساسةً للناس في أوّلاهم وقادة لهم في أمر دينهم كما نرى أنه قد فعله ؟ ولمَ جاز أن يفيض عليك نعمته فيجعلك إماماً للناس وأنت لا تقدر على سياسة رجلين ولم يجز أن يفيض على أنبيائه الذين اصطفاهم وجعلهم أئمةً للناس حتى ساموا العالم بأبنية شرائعهم وأحكامهم ؟
- فهذا ما جرى في هذه مسألة : وإن كان الكلام يزيد وينقص والالفاظ تختلف كان جلته ومعانيه ما قد ذكرته . وقد كان ادّعى في غير هذا المجلس ما احتججتُ به أنه أدرك من العلوم ما لم يدركه من تقدّم من الفلاسفة إلى غير ذلك ممّا قد ذكرته من دعاويه
- وطالبت في مجلس آخر وقلت له : أخبرني عن الأصل الذي تعقده من القول يقدّم الحسنة : الباري | والنفس والهوى والمكان والزمان أهو شيء

٨

٢

٦

١٢

١٤

١٥

١٨

٢١

٩

واقفك عليه القدماء من الفلاسفة أم خالفوك فيه ؟

قال : بل للقدماء في هذا أقوال مختلفة ، ولكنني استدركت هذا بكثرة
البحث والنظر في أصولهم فاستخرجت ما هو الحق الذي لا مدفع له ولا
يحيص عنه

قلت : فكيف عجزت فطن هؤلاء الحكماء واختلفت أقاويلهم وكانوا
يزعمك مجتهدين قد صرفوا همهم إلى النظر في الفلسفة حتى أدركوا العلوم اللطيفة^٦
وصاروا فيها علماء وقِدوة ، وأنت تزعم أنك أدركت ما لم يدركوا بكثرة نظرك
في رسومهم وكتبهم وهم لك أئمة وأنت لهم تبع لأنك درست رسومهم ونظرت
في أصولهم وتعلت من كتبهم . فكيف يجوز أن يكون التابع أعلى من المتبوع^٧
والمأموم أتم في الحكمة من الإمام ؟

قال : أنا أورد عليك في هذا ما تعلم أن الأمر كما ذكرته وتعرف الصواب
من الخطأ في هذا الباب . اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة إذا صرف همه إلى^٨
النظر في الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذي اختلفوا فيه
لداقته وصعوبته عني علم من تقدمه منهم وحفظه واستدرك بفضته وكثرة
بحثه ونظره أشياء آخر ، لأنه مهر بعلم من تقدمه وفطن لقوائد آخر واستفضلها^٩
إذ كان البحث والنظر | والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل

قلت : فإن كان الذي استدركه المتأخر خلافاً على من تقدمه كما خالفته^{١٠}
أنت من تقدمك فإن الخلاف ليس بفائدة بل الخلاف شر وزيادة في العمى^{١١}
وتقوية للباطل ونقض وفساد . ونحن نجدكم لم تزدادوا بكثرة البحث والنظر
بآرائكم إلا اختلافاً وتناقضاً . فإذا شرطت على نفسك أن المتأخر يدرك ما لم
يدرك المتقدم كما زعمت أنك أدركته وأوردت الخلاف على من تقدمك^{١٢}
لا تأمن أن يجيء بعدك من يجتهد في ما اجتهدت فيعلم ما قد علبت ويستفضل

ويدرك بفضته واجتهاده ونظره ما لم تدركه أنت وينقض ما حكمت به ويخالفك في أصلك كما نقضت على من تقدّمك وخالفته في أصله حين ادّعت قدّم الخمسة وزعمت أنّ من تقدّمك قد أخطأ حين خالفك وكما قد خالف بعضهم بعضاً . وعلى هذه الشريطة فإنّ الفساد قائم في العالم والحق معدوم أبداً والباطل منتظم . والذين خالفوك قد مضوا على الباطل والضلال لأنّ الخلاف باطل والخطأ ضلال . ويلزمك أيضاً على هذه الشريطة أنّ تمضى على الباطل والضلال إذ كان الذى يحى بعدك يأتى بفائدة ويصيب ما لم تُصِبْه على قياس قولك

٩ قال : ليس هذا باطلاً ولا ضلالاً لأنّ كل واحد منهما مجتهد . فإذا اجتهد
١١ وشغل نفسه بالنظر | والبحث فقد أخذ في طريق الحق لأنّ النفس إلا تصفو
من كدورة هذا العالم ولا تتخلص إلى ذلك العالم إلا بالنظر في الفلسفة . فإذا
١٢ نظر فيها ناظرٌ وأدرك منها شيئاً ولو أقلّ قليل صفت نفسه من هذه الكدورة
وتخلصت . ولو أنّ العامة الذين قد أهلكوا أنفسهم وغفلوا عن البحث نظروا
فيها أدنى نظر لكان في ذلك خلاصهم من هذه الكدورة وإن أدركوا القليل
١٥ من ذلك

قلت : أليس أوجبت أنّ النظر في الفلسفة هو الوصول إلى الحق والخروج
عن الباطل ؟

١٨ قال : نعم

قلت : فقد زعمت أنّ الناس هلكوا بالتعاضى والاختلاف : فعلى زعمك
لا يزداد من ينظر في الفلسفة إلا هلاكاً لأنك قد أقررت أنّ للفلسفة أقاويل
٢١ مختلفة وأنّ الذى تعتقده خلاف ما كان عليه من تقدّمك وألزمت على نفسك
هذه الشريطة أنّ الذى يحى بعدك يجوز أن يخالفك ويخالف غيرك . فعلى هذه

الشريعة يقوى سبب الهلاك في كل يوم ويزداد الباطل والضلال

قال : أنا لا أعدّ هذا باطلاً ولا ضلالاً لأنّ من نظر واجتهد هو المصحّق

وإن لم يبلغ الغاية على ما قد وصفته لك ، ولأنّ الأنفس لا تصفو إلّا بالنظر^٢ والبحث . هذا هو جملة القول فقط

قلت : أمّا إذا أصررت على هذه الدعوى ورددت الحقّ وعاندته فأخبرني

ما تقول فيمن نظر في الفاسفة وهو | معتقد لشرائع الأنبياء هل تصفو نفسه^{١٢} وهل ترجو له الخلاص من كدورة هذا العالم ؟

قال : كيف يكون ناظراً في الفلسفة وهو معتقد لهذه الخرافات مقيم على

الاختلافات مَصِرّاً على الجهل والتقليد^١

قلت : أوليس ادّعت أنّ من نظر في الفاسفة وإن لم يتبحر فيها ونظر فيها

أقلّ قليل منها صَفّت نفسه ؟

قال : نعم^{١٢}

قلت : فإنّ هذا الذي لم يتبحر ونظر في القليل قد اقتدى بمن تقدّم وقلده

ولم يحصل إلّا على الاقتداء بالخلاف وعلى التقليد . فأى خرافات أكثر

من هذه ، وأى تقليد فوق هذا ، وأى جهل أعظم منه ؟ وأى تصفية لنفس^{١٥}

هذا وعلى ماذا حصل إلّا على رفض الشرائع والكفر بالله وأنبيائه ورساله

والدخول في الإلحاد والقول بالتعطيل^١ أوليس هذا أولى بأن يسمّى جاهلاً

مقلّداً معتقداً للخرافات والاختلاف من جميع الناس ؟^{١٨}

قال : إذا انتهى الكلام إلى هنا يجب أن يُسكّت

وطالبته في مجلس آخر وقلت له : أخبرني أأستزعم أنّ الحنسة قديمة

لا قديم غيرها ؟^{٢١}

قال : نعم

- قلت : فإننا نعرف الزمان بحركات الأفلاك وبمرّ الأيام والليالي وعدد السنين والأشهر وانقضاء الأوقات . فهذه قديمة مع الزمان أم محدثة ؟
- ٣ قال : لا يجوز أن تكون هذه قديمة لأنّ هذه كلها مقدّرة على حركات الفلك ومعدودة بطالع الشمس وغروبها ، والفلك وما فيه محدث . وهذا قول |
- أرسطاطاليس في الزمان وقد يخالفه غيره وقالوا فيه أقاويل مختلفة . وأنا أقول ١٣
- ٦ إنّ الزمان زمان مطلق وزمان محصور ، فالماثلق هو المدة والدهر وهو القديم وهو متحرك غير لايت ، والمحصور هو الذي بحركات الأفلاك وجرى الشمس والكواكب . وإذا ميزت هذا وتوهمت حركة الدهر فقد توهمت الزمان الماثلق ، وهذا هو الأبد السرمد . وإن توهمت حركة الفلك فقد توهمت الزمان المحصور ٩
- قلت : فأوجدني للزمان المطلق حقيقة توهمها . فإننا إذا رفعت حركات الفلك ومرّ الأيام والليالي وانقضاء الساعات عن الوهم ارتفع الزمان عن الوهم فلا نعرف له حقيقة . فأوجدني حركة الدهر الذي ذكرت أنّه الزمان المطلق ١٢
- قال : ألا ترى كيف ينقضى أمر هذا العالم بمرّ الزمان : طلف طلف طلف ، هو شيء لا ينقضى ولا ينفى . وهكذا حركة الدهر إذا توهمت الزمان المطلق ١٥
- قلت : إنما ينقضى أمر العالم بمرّ الزمان الذي هو بحركات الفلك . والعالم محدث والفلك محدث وأنت مُقرّ بفلك . والزمان من أسباب العالم فهو محدث معه ، ومرّ الزمان وانقضائه مع انقضائه أمر العالم كما أنّ حدوثه مع حدوثه . ولا نعرف للزمان حقيقة إلا ما ذكرنا من حركات الفلك والشمس وعدد السنين والأشهر والأيام والساعات . فإذا رفعت هذه عن الوهم ارتفع الزمان فلا زمان كما ذكرنا . فإمّا أن تجعل هذه أيضاً قديمة | مع الزمان حتى يسكثر عدد الأشياء ١٤
- ٢١ القديمة ويكون الفلك وما يدبره داخلاً في هذه الجملة فيكون من ذلك الرجوع إلى القول بقدم العالم . أو تُقَرّ بأنّ الزمان محدث كما هذه محدثة ، أو توجدني

- الزمان أنْتَبَهَ غير هذه ليكون واقفاً تحت الوم كما أنه الآن واقع تحت الوم
يوقوع هذه تحت الوم . وهذه الألفاظ التي أوردتها قولك طف طف طف هو
أيضاً شيء يقع عليه العدد ، ولا يقع تحت الوم إلا من جهة النطق والعدد والنطق^٣
والعدد محدثان . وإذا كان كذلك فلم تورد بعد شيئاً حين أوردت هذه الألفاظ
التي يستحي الماقل < من > مثلها فمات ما تكون له حقيقة ويقع تحت الوم !
قال : هذا لا يتقاضى القول فيه . وقد عرفت أن أرسطاطاليس كان يعتقد^٦
ما تقوله أنت وقد خولف فيه . وقول افلاطون لا يكاد يخالف ما نعتقد في
الزمان ، وهذا عندي أصوب الأقوال
- قلت : فإذا رجعت إلى التقليد وإلى الاختلاف الذي أنكرته واقتديت^٨
بافلاطون في هذا الباب وقلدته وتركت قول أرسطاطاليس وخالفته فقد سلمناه
لك . ويلزمك أيضاً في الممكن ما يلزمك في الزمان
- قال : كيف ؟^{١٢}
- قلت : أخبرني عن الممكن أمر محيط بالاقطار أم الاقطار محيطة به ؟
- قال : بل الاقطار محيطة بالممكن
- قلت : كيف لا تعدُّ الاقطار مع الخمسة التي زعمت أنها قديمة ، لأنه إن^{١٥}
كان الممكن قديماً فقد أوجبت أن الاقطار قديمة معه !
- قال : | الاقطار هي الممكن والممكن هو الاقطار ، وهما شيء واحد^٥
- لا فرق بينهما^{١٨}
- قلت : كيف لا يكون الفرق بينهما وكيف يكونان شيئاً واحداً وقد
أعطيتي أن الاقطار تحيط بالممكن والممكن لا يحيط بالاقطار ! أوليس قد
فرقت بهذا القول بين الممكن والاقطار ؟ ولعمري أن الصواب أن تفرق بينهما^{٢١}
ولكن قد اضطررت الأمر إلى أن تباهت وتقول انهما شيء واحد حين انتقص

عليك قولك يقدم المكان دون الاقطار . فإمّا أن تجعل الاقطار الستة قديمة مع المكان حتى يصير عدد الأشياء القديمة أحد عشر أو ترجع عن القول بقديم المكان ٢ قال : قد اختلف قول الفلاسفة في الاقطار . فأنكر بعضهم أن تكون ستة وقالوا في هذا أقوالاً كثيرة

فلما رأيته قد فزع إلى هذا القول يريد أن يخرج إلى كلام آخر قلت : لا نبال اختلفوا في عددها أم اتفقوا زادوا أم نقصوا قالوا إن أعدادها كثيرة أو قالوا هو قطر واحد . فإن تلك الكثيرة أو هذا الواحد هو مع هذا المكان . فإن كان المكان قديماً فإن القطر قديم ، وإن كان محدثاً فالمكان محدث . ولا بد للسكان من الاقطار لأنه إن لم تكن أقطار فلا مكان ١

قال : فإني أقول في المكان أيضاً أنه مكان مطلق ومكان مضاف . والمكان المطلق مثاله مثال الوعاء الذي يجمع أجساماً ، وإن رفعت الأجسام عن الوعاء لم يرتفع الوعاء كما لو أننا رفعنا الفلك عن الوهم لم يرتفع الشيء | الذي هو فيه عن الوهم بل هو باق في الوهم ، كالذئ الذي يفرغ من الشراب فارتفع الشراب عن الوهم ولم يرتفع الذئ بته . والمكان المضاف إنما هو مضاف إلى المتمكن ، فإذا لم يكن المتمكن لم يكن مكان . وهذا مثل العرض الذي إذا رفعته عن الوهم ارتفع الجسم كما أنك إذا رفعت الخط عن الوهم ارتفع السطح عن الوهم ١٦

قلت : فإن السطح من الخط وليس مثاله مثال المكان من المتمكن وإنما المثال كقولك الأول في الفلك . ولكن الأمر خلاف ما ذكرت أنك إذا رفعت الفلك عن الوهم لم يرتفع المكان عن الوهم بل يرتفع المكان بارتفاع الفلك عن الوهم . والذي قلت في باب الذئ والشراب هو أيضاً مثل الخط والسطح لأن كليهما جسمان وليس مثل المكان والمتمكن ٢١

قال : فأوجدي للأقطار أنية يشار إليها

قلت : أجبني هل نحن في المكان ؟

قال : نعم

قلت : فأشر إلى المكان الذي نحن فيه لا يدفعه أحد ؟

قال : هذا الذي نحن فيه لا يدفعه أحد

قلت : قولك إن أشرت إلى الأرض قلنا هذه أرض ولها أقطار ، وإن

أشرت إلى الهواء قلنا هذا هواء وله أقطار ، وإن أشرت إلى السماء قلنا هذه
سما ولها أقطار

قال : هذه كلها متمكنة في المكان ، والمكان ليس له جرم يشار إليه

إنما يعرف بالوهم

قلت : وكذلك الأقطار التي تُحيط بالمكان ليس لها جرم يشار إليه إنما

تُدرَك بالوهم فإن ارتفعت الأقطار عن | الوهم ارتفع المكان . فإذا لا مكان

ولا أقطار وسيلهما في الوقوع تحت الوهم سبيل واحد : وهذه المسألة مثل

ما جرى في باب الزمان

قال : أجل لعمرى ، والذي أقوله أيضاً في باب المكان هو قول افلاطون ،

والذي قد تشبَّعت به أنت هو قول أرسطاطاليس . وأنا قد وضعت في المكان

والزمان كتاباً ، فإن أردت الشفاء في هذا الباب فانظر في ذلك الكتاب

قلت : لست أدرى ما في ذلك الكتاب ولا ما قاله افلاطون وأرسطاطاليس ،

فهايت على ما تدعيه برهاناً ولا تحلني على كتاب

قال : هو ما قد قلت لك . — ثم سكّت

قلت : قد انقضى هذا . ألسنت تزعم أنه لا قديم إلا هذه الخسة وأن

العالم محدث ؟

قال : نعم

قلت : وأى هذه الخمسة أحدث العالم ؟

قال : نعم

قلت : تكلم في هذا الباب فإنه أنفع . فقد كثرت المغالبة من الدهرية لنا

بالعلة في حدث العالم

قال : للناس فيه أقاويل غير مُقنعة وليست عليهم حجة أو كد مما استدركته
ولا تثبت لأحد حجة في ذلك دون الرجوع إلى ما أعتقته

قلت : وما تلك الحجة المُقنعة ؟

قال : أنا أقول إن الخمسة قديمة وإن العالم محدث . والعلة في إحداث العالم
أن النفس اشتهت أن تتجبل في هذا العالم وحرّكتها الشهوة لذلك ولم تعلم ما

يلحقها من الوبال إذا تجبلت فيه واضطربت في إحداث العالم وحرّكت الهوى
حركات مضطربة مشوشة على غير نظام | وعجزت عما أرادت . فرحمها الباري

١٨

جلّ وتعالى وأعانها على إحداث هذا العالم وحملها على النظام والاعتدال رحمة
منه لها وعلماً أنها إذا ذاقَتْ وبَالَ ما اكتسبته عادت إلى عالمها وسكن اضطرابها

وزالت شهوتها واستراحت . فأحدث هذا العالم بمعاونة الباري لها . ولولا
ذلك لَمَّا قدرت على إحداثه ولولا هذه العلة لَمَّا أحدث العالم . وليست لنا

حجة على الدهرية أو كد من هذه . وإن لم يكن هكذا فلا حجة لنا عليهم بثّة
لأننا لا نجد لإحداث العالم علةً ثبتت بحجة ولا برهان

قلت : أمّا الحجج على الدهرية في إحداث العالم فكثيرة . ولكنها خفيت
عليك لأن هواك فيها تدعيه قد غلب . وإن لم يكن على الدهرية حجة في

إحداث العالم إلا ما ذكرت فقد ضعف من قال بحدث العالم — ونعوذ بالله من
ذلك — لأن الذي تدعيه ينكسر عليك من وجوه كثيرة

قال : ومن أين ينكسر على ؟

قلت : أخبرني أأست تزعم أن النفس اشتت أن تتجبل في هذا العالم
فاضطربت في إحداثه على ما حكيت من القول فأعانتها الباري رحمة منه لها ؟

قال : نعم ٣

قلت : فهل علمَ الباري أن يلحقها في ذلك الوبال إن تجبلت فيه ؟

قال : نعم

قلت : أليس لو لم يعاونها على إحداث هذا العالم ومنعها من التجبل فيه ٦

كان أولى بالرحمة | لها من أن أعانها وأوقعها في هذا الوبال العظيم على زعمك ؟ ١٩

قال : لم يقدر على منعها من ذلك

قلت : قد ألزمت الباري المعجز ؟ ١

قال : لم ألزمه المعجز

قلت : أأست تزعم أنه لم يقدر على منعها ؟ فقولك ولم يقدر، أليس

هو عجز ؟ ١٢

قال : لم أعين أنه لم يقدر لأنه عجز عن منعها ولكنت أضرب لك مثلاً تعرف

منه صواب ما أوردته . إنما المثل في هذا كمثل رجل له ولد صغير يحبه ويرحمه

ويُشفق عليه ويمنع منه الآفات . فتطلع ولده هذا في بستان فرأى ما فيه من ١٥

الزهر والغضارة وفي البستان شوك كثير وهو لم تلسع والصبي لا يعرف

ما فيه من الآفات إنما يرى الزهرة والغضارة . فتحرّك الشهوة وتنازع نفسه

إلى الدخول إلى هذا البستان ووالده يمنعه لعله بما في البستان من الآفات وهو ١٨

يسكن وينزع إلى ذلك جهلاً منه بما يلحقه من الوبال من جهة الشوك والهوام .

فيرحمه والده وهو يقدر على منعه من الدخول ولكن يعلم أنه لا ينتهي حتى

لا يدخله فتشوكه شوكه أو تلسعه عقرب فعند ذلك ينتهي وتزول شهوته ٢١

تستريح نفسه فيخلّيه حتى يدخله . فإذا دخله لسعته عقرب فرجع ثم لم تنازعه

٢٠ نفسه بعد ذلك على العود إليه واستراح . فهكذا مثال النفس مع الباري . جل
وتعالى . وهذا معنى | قولي لم يقدر على منعها ولم ألزِمه المعجز

٣ قلت : وهذا أيضاً منكسر من جهات

قال : كيف ؟

قلت : أليس تقول أن الباري . جلّ وعزّ تلمّ القدرة ؟

٦ قال : نعم

قلت : فكيف لم يُعرف النفس ما ينالها من الوبال إذا تجبّلت في هذا العالم
قبل أن تتجبل فيه وهو قادر تلمّ القدرة ؟ فإنّ ذلك أتمّ في الحكمة وأبلغ في
١ الرحمة من أن ألقاها في هذا الوبال الطويل هذا الدهر المديد . فإن زعمت أنه
لم يقدر أن يُعرفها إلا بعد تجبّلها في هذا العالم فقد عجزته لأن المخلوق أيضاً
لا يقدر أن يُعرف الصبيّ إلا بعد دخول البستان . فإذا قد استوى الخالق
١٢ والمخلوق في القدرة وهذا هو المعجز التامّ جلّ الله وتعالى عن ذلك . وإن زعمت
أنه قدر ولم يفعل فقد أدخلت النقص في رحمته وحكمته عزّ الله عن ذلك .
ونكسر أيضاً من جهات آخر : أليس تزعم أن النفس كانت جاهلة بما يلحقها
١٥ من الوبال إذا تجبّلت في هذا العالم وضربت المثل بالصبيّ والبستان ؟

قال : نعم

قلت : فقد وجدنا البستان مع وجود الصبيّ والصبيّ ينظر إليه وتحرّكه الشهوة
١٨ الغريزية للدخول إليه . فهل كان العالم موجوداً مع النفس حتى تطلّمت فيه
وحرّكتها الشهوة للتجبل فيه ؟ فإن زعمت أن العالم كان موجوداً مع النفس فقد
٢ رجعت عن القول بحدوث العالم لأنك زعمت أنه موجود مع النفس والنفس
٢١ عندك أزلية قديمة . وإن زعمت أن العالم كان معدوماً فنّ أين عرفت النفس
أن عالماً يكون بهذه الصفة حتى اشتهت أن تتجبل فيه والنفس جاهلة بما لها من

- الوبال في ذلك ، فهي أن تجعل عالماً ليس بوجود أولى . وإن زعمت أنها علمت أن عالماً يكون على هذا المثال قبل أن كان فقد قضيت على النفس بالعلم . فكيف يجوز أن تعلم أن عالماً يكون بهذه الصفة ولم تعلم ما يلحقها من الوبال لما تجملت فيه ؟ وإن زعمت أن العالم ليس بتقديم مع النفس وأنه أحدث بعد ذلك ثم تعلقت النفس فيه فقد نقضت قولك أن علّة إحداث العالم أن النفس اضطربت وحركتها الشهوة للتجبل في هذا العالم فأعانها الباري حتى أحدثته . وفي وجه آخر : أخبرني عن هذه الحركة التي بعثت شهوة النفس على التجبل في هذا العالم هي غريزية أم قسرية ؟ فإن ادّعت أنها غريزية فقد لزمك أن تقول أن هذه الحركة والشهوة قديمتان مع النفس . وإذا كان كذلك فيجب أن تكون سبعة أشياء قديمة لأن الحركة والشهوة قديمتان . ويلزمك أيضاً أن يكون العالم قديماً معها لأنه إذا كانت علّة تجبلها في العالم الحركة والشهوة وهما قديمتان فالعالم إذا قديم مع علته لأن الطبع لا يفتر عن عمله والمعلول مضاف إلى علته . وإن زعمت أن الحركة التي بعثت الشهوة | محمّلة خير طبيعية فلا بد أن تكون قسرية ولا بد من قسرها ولا يجوز أن يكون شيء قسرها إلا الباري جلّ وتعالى إلا أن تجعل القاسر لها الحيولى أو المكان أو الزمان . وهذا خلف غير ممكن
- ٢١
- ٢٢
- ٢٣
- ٢٤

قال : فإنّي أقول أن هذه الحركة ليست طبيعية ولا هي قسرية

قلت : فإنّ الفلاسفة اتفقوا على أن الحركة حركتان طبيعية وقسرية ولا

ثالثة لها

قال : صدقت ، هنا قول القدماء ولكنّي قد استدركتُ في هذا شيئاً لطيفاً

واستخرجت منه ما لم يسبقني إليه أحد غيري . وأنا أقول ان الحركات ثلثة طبيعية وقسرية وفتيّة

٢٥

- قلت : فهذه الثالثة لم نعرفها ، فعرفناها كيف تكون ؟
 قال : أنا أضرب لك مثلاً يتصور لك وتعرف وجه الصواب فيه
 ٣ وجرت هذه المناظرة بيني وبينه في دار بمض الرؤساء وكان ذلك الرئيس
 قاعداً مع قاضي البلد يتناظران في أمر بينهما وهما يجيئ زارهما ، وحضر هذا
 المجلس معنا المعروف بأبي بكر حسين التمار المتطبب
 ٦ فقال الملحد في باب المثل الذي أراد أن يثبت به الحركة الفلتية التي أبدعها :
 هل ترى هذا القاضي قاعداً مع الأمير ؟

- قلت : نعم
 ١ قال : أرايت لو أنه تناول طعاماً رياحياً فتحركت الرياح في جوفه
 واشتدّت وهو يسكها ويضبط نفسه وهو لا يرسلها حذراً من أن يكون لها
 وقع فيفتضح ، ثم قلبه الرياح فتفلت منه فليست هذه حركة طبيعية ولا قسرية
 بل هي | فلتية ٢

قلت : أليست تزعم أن علة الرياح التي انفلتت من القاضي هي الطعام
 الذي تناوله ؟

- قال : نعم ١٥
 قلت : إذاً فيجب أن تكون لهذه الحركة الفلتية التي تزعم أنها حركت
 شهوة النفس علة قد تقدمت الحركة حتى أحدثتها في النفس كما أن الطعام
 ١٨ علة لهذه الرياح . وإذا كانت هنالك علة قد تقدمت فلا بد أن تكون قديمة
 مع النفس أو أحدثها أحدث . فإن كانت قديمة معها فهي طبيعية ويجب أن تكون
 النفس أبداً متحركة بهذه الحركة لأن الطبع لا يفتقر عن عمله ، ويجب أيضاً
 ٢١ أن تعدّها مع هذه الحسنة التي تزعم أنها قديمة . وإن كانت هذه الحركة محدثة
 فهي قسرية . فمن الذي أحدثها وقرر النفس عليها ؟

فلما انتهى الكلام إلى هاهنا ضحك حسين التمار شامتا به وكان يحضر هذه
المنظرات فيظهر الشماتة به إذا انكسر لما كان بينهما من الخلاف في قدم العالم
وحديثه . فلما ضحك متعجبا لما أورده خجل المالحد من ضحكه وأقبل عليه ^٢
وقال له : وأى مقدار للدهرى حتى يستهزه ويضحك ويُسِيءُ أدبه ؟ دع عنك
الضحك وتكلم على مذهبك من القول بالدهر وقدم العالم لأعرفك مقدارك
قال له حسين التمار : الآن بعد أن اقتضحت وانكسرت ولم يقنعك حتى ^٦
ضربت القاضي وفضحته عند الأمير وأوردت هذا السخف وهذه الحجة
الباردة أقبلت تسفه على وتسترجح إلى خصمى ! دعنى ومنهبي وأجب الرجل
فليس هذا مما يمينك ويخلصك من هذه الفضائح والدعاوى الباطلة التى
تمحرق بها على الناس
وبقيا ساعة في نحو هذا التشاتم وانقطع الكلام

٢

كتاب الأحوال الذهبية لأحمد بن عبد الله الكرمانى ، القول الأول من الباب الأول منه
(راجع من فوق ص ١١)

القول الأول فيما جرى بين الشيخ أبى حاتم الرازى وبين ابن زكرياء الرازى
المنتطب من الكلام على النبوة والامامة والجواب عما أهدى أبو حاتم الجواب عنه من
سؤال ابن زكرياء الرازى ^٣

قال الشيخ أبو حاتم الرازى قدس الله روحه فى كتابه المعروف بأعلام النبوة
ردا على محمد بن زكرياء الرازى إنه اتفق اجتماعهما فى مجلس بالرى فسأله محمد

- المذكور وقال « من أين أوجيتهم وبها استدركت ما تدعيه »^(١)
- نقول : إن هذا فصّ قول الشيخ أبي حاتم أحمد بن حمدان الرازي حكاية
 ٣ عما جرى بينه وبين محمد بن زكرياء المتطبب . ولئن كان ما أورده الشيخ في الإلزام
 لزائماً أن لقائل من أمثال محمد بن زكرياء أن يقول : إنّ الجواب عما سألت عنه من
 السبب للموجب في حكمة الحكيم تخصيص أنبياء بالفضيلة وإحواج الناس إليهم والامر
 ٦ للموجب في الحكمة تقديم إمام فيصدقهم قوم ويكذبه آخرون ويشل بعضهم على بعض
 لم يأت بعد وهو باق على حاله ، وإنّ ما أجاب به نسباً إليه ليس من قوله ولا مما
 يليق بمقتضاه مع إمكان ابن زكرياء بالإجابة عما سأله بغير ما نسب إليه فيقول
 ٩ جواباً : إن الأولى بحكمة الحكيم أن يتركهم كما قد خلقهم فيدير كل منهم أمره بما
 هو أصلح له على ما عليه القفص القاطنون يجبال كرماني وأمثالهم في أقصى البلاد في
 ١٢ الأفاق في استعملهم فيما بينهم سنناً في المناكعات والشرى والبيع والمعاملات والأخذ
 والإعطاء وما يجري مجرى ذلك من الأمور التي فيها تقع الخصامات يحفظ بعضهم من
 شرّ بعض فلا يقع بينهم بها خلاف . ونحن نجيب عما أهمل الشيخ أبو حاتم الجواب
 عنه من ذكر الموجب تخصيص الأنبياء من بين العالمين بالفضيلة وتقديمهم عليهم رداً
 ١٥ لكلام المعاند . فنقول :
- إنما أوجبنا في حكمة الحكيم التخصيص لا من وجه واحد بل من وجوه .
 منها أنّ التخصيص أمر به تصح حكمة من يكون حكماً ، إذ الحكيم إنما يكون
 ١٨ كذلك يكون ما يصدر عنه إلى الوجود من الأفعال التي هي أحد أقسام الحكمة ،
 وكل موجود منها هو غير الآخر على الناية حكاماً ونظاماً وجودة سنة وإحكاماً .
 وتلك الأفعال — الكاتبة على الناية في الانتظام والجودة والالتزام المقتضى إياها وجوب
 ٢١ وجودها في الحكمة — متعلق وجودها كذلك بالتخصيص الفارق بينها إما في ذاتها
 أو فيما به وجودها التي لولاه لامتنع وجود الكثرة التي هي آيتها . وإنه لما كانت
 أفعال الحكيم لا يصح وجودها إلا بالتخصيص ويمتنع ثبوتها إلا به كمن من ذلك

الحكم بوجوب التخصيص من الحكيم — لوجوب التخصيص من الحكمة وكونه منها وعنهما — واجباً

- ومنها أن الله تعالى لما كان حكيماً وكان من حكته فيما خلق أن خص كل جزء من أجزاء العالم الكبير الجسماني للرئي المحسوس بأمر من الأمور لم يخص به غيره ، كالشمس التي هي جزء من أجزاء العالم قد خصها بالنور وفضلها على القمر والقمر على غيره من الكواكب عظماً ونوراً ، والنار بالإضاءة والهواء باللطافة والماء بالطوبى والسيلان والأرض بالكثافة والجلود ، والنباتات الموجودة من هذه الأمور على اختلاف أنواعه وثماره في الحلاوة المفوضة والحموضة وغير ذلك ، وكذلك على المدنيات في تفضيله على الفضة والفضة على النحاس والأسرب وغير ذلك ، وكنوع البشر الذي خصه بالتفوق وشرفه على غيره من أنواع البهائم والوحوش والطيور ، وكان نوع البشر على كثرة أشخاصه من أجزاء العالم ، كان ذلك الحكم القاطع بوجوب تخصيص من يحصله من نوع البشر نبياً وريساً بالفضيلة ويخرج الناس إليه كما فعل في غيره ، وهو الذي توجبه الحكمة

- ومنها أن الله تعالى لما خلق نوع البشر عاطلاً من المعارف والممالك خالياً منها — كما قال رب العالمين في كتابه الكريم ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون ﴾ شيئاً — وكان حكيماً وامتنع وصولهم إليه كما امتنع تشخيصه لهم ليتولى هدايتهم بنفسه وجب عليه تعليمهم مضارم ومنافعهم في عاجلهم وأجلهم باصطفاء من يعمله إماماً لهم ويؤيده ليعلمهم ما يحتاجون إليه . وإذا كان واجباً عليه في الحكمة تعليمهم وحفظهم لم يحز إلا أن يعلمهم باصطفاء من يقوم مقامه فيهم ، وهو الذي توجبه الحكمة

- ومنها أن الله تعالى لما خلق نوع البشر محباً للرياسة والظلم والقهر ومحبة المال والجمع والقول وغير ذلك وكان جائزاً أن يقع بينهم التباغض والتماذى على حب الغلبة والرياسة فتتقد نار الفتن بينهم بإهلاك القوى منهم الضيف على نيل المراد من مال ومحبوب وغير ذلك والأقوى من القوى القوى فيهلكوا عن آخرم ، وجب في

٣ حكمة الحكيم أن يحفظ جميعهم بتقنين رسوم وسان بينهم تنحفظ بها دماؤهم وبالجرى على منهاجها والأخذ بها من جهة من يختاره من بينهم فيجعله رئيساً لهم ، فهو الواجب في الحكمة من دون أن يتركهم مهملين

ومنها أن الله تعالى لما كان حكيماً وكان ما خلقه من نفس البشر عقلاً قائماً بالقوة وكان في الحكمة إخراج ما في القوة الى الفعل واجباً كان من ذلك الحكم بوجوب إخراجها إلى الفعل بإقامة من يحمله كذلك فيقوم بتعليمه وتهذيبه وتبليغه كله فيكون قائماً بالفعل . وإذا ثبت ذلك في الحكمة فتخصيص من يصطفيه لتلك من عالم النفس — فيكون نبياً مؤيداً يقوم بأمره — واجب . ومن هذه

١ الوجوه أوجبت وجوب تخصيص الأنبياء من بين الناس بالفضيلة والوحي وأما قولك من أين أجزنا في الحكمة أن يختار من يختاره ويحجج الناس إليه فيكون توكيداً للعداوات بينهم حتى يضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ، فنقول : إن كل واجب جائز وليس كل جائز واجباً . ولما كان اختيار الله تعالى من بين خلقه من يحمله إماماً ويؤيده بتأييده ليسوسهم ويحفظ نظامهم ويعلمهم مصالحهم واجباً كما أوجبناه وأثبتناه كان قتل من خالف السياسة وأمر الله واجباً ، فلذلك قلنا « أجزنا »

١٥ وأما قولك أيها النائب عن ابن زكرياء أنه قد كان لابن زكرياء جواب غير ما نسب إليه بأن يقول كالقصاص والقاطنين في الآفاق في سنهم المقررة فيما بينهم فالنحفظ بها كل منهم من شر صاحبه وم آمنون فذلك تمويه منك وتليس . فذلك الرسوم والسنن لم تتقرر من ذاتها وإنما قررها القائم بها ، وسبيلهم في أمورهم واعتصامهم بالقوانين التي لهم كثير من المتقدمين السابقين في تمسكهم بالشرائع التي بها انحفظت الفروع والسماء ، وتلك الشرائع المنسوخة كانت من جهة أولياء الله وأحبابه . والحمد لله رب العالمين الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله

نلجبه الفارنى' إلى بعض الرموز اللى استعملناها فى هذه النشرة

[] : ممكننا فى الأصل وبتقترح حذف ما بين الـرين
< > : نلجبط من الأصل وأضفناه
ش : لسلخه

أما سائر الرموز فهى مفسرة فى أماكنها

الفهرست

١	كتاب الطب الروحاني	١
٩٧	كتاب السيرة الفلسفية	٢
١١٣	مقالة فيما بعد الطبيعة	٣
١٣٥	مقالة في أمارات الاقبال والدولة	٤
١٣٩	من كتاب اللذة	٥
١٦٥	من كتاب العلم الإلهي	٦
١٩١	القول في القدماء الحنسة	٧
٢١٧	القول في الهوى	٨
٢٤١	القول في الزمان والمكان	٩
٢٨١	القول في النفس والعالم	١٠
٢٩١	المتاخرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي	١١

ABI BAKR
MOHAMMADI FILII ZACHARIÆ
RAGHENSIS
(RAZIS)

OPERA PHILOSOPHICA

FRAGMENTAQUE QUÆ SUPERSUNT

EDITED BY
**Revival of arabic culture
committee**
Dar al-Afaq al Jadida

Dar Al-Afaq Al-Jadidah
Beirut - Lebanon

ABI BAKR
MOHAMMADI FILII ZACHARIÆ
RAGHENSIS
(RAZIS)

OPERA PHILOSOPHICA
FRAGMENTAQUE QUÆ SUPERSUNT

التفني : ١٥ ل.ل.

Dar al-Afaq al-Jadida
BEIRUT, LEBANON